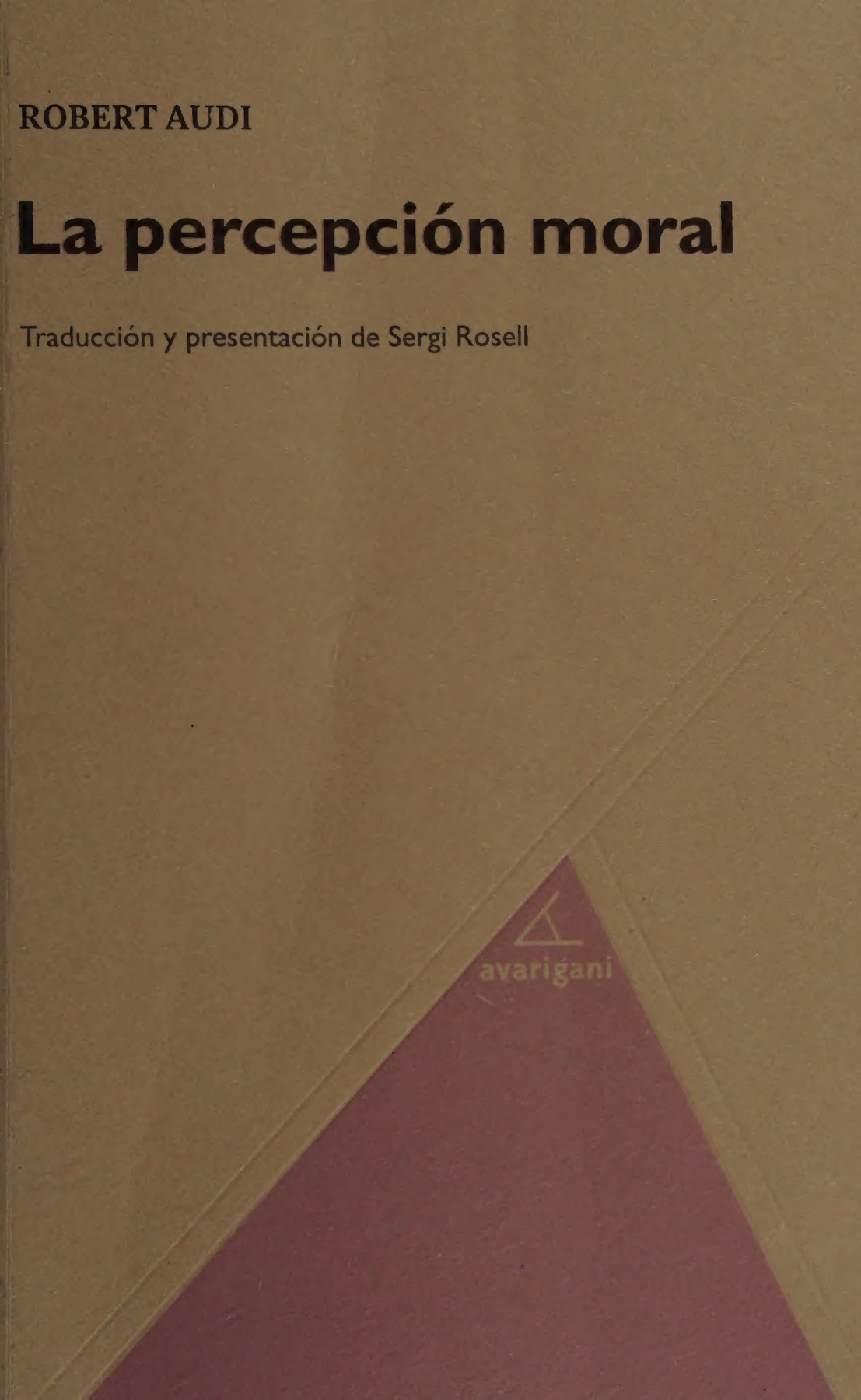
ROBERT AUDI

La percepción moral

Traducción y presentación de Sergi Rosell



ROBERT AUDI

Es catedrático de filosofía de la Universidad de Notre Dame, así como un reconocido filósofo estadounidense con una larga carrera. Su obra destaca por su inusual amplitud de miras. Audi se ha ocupado de la epistemología, la filosofía de la mente y de la acción, la ética, la filosofía política y la filosofía de la religión, y en todos estos campos sus escritos son muy influyentes. Entre sus libros, cabe destacar *Moral Knowledge and Ethical Character, Valor moral y diversidad humana* (publicado en castellano por Avarigani), *The Good in the Right,* y *Practical Reasoning and Ethical Decision.*

SERGI ROSELL

Es doctor en filosofía por la Universidad de Valencia, y ha sido investigador visitante en las universidades de Birmingham, San Diego, Sheffield y Oxford. Es autor de artículos de investigación publicados en diferentes revistas académicas y coeditor de *Agency and Moral Responsibility* (Palgrave MacMillan), junto a Andrei Buckareff y Carlos Moya.

La percepción moral

La percepción moral

ROBERT AUDI

La percepción moral

Traducción y presentación de Sergi Rosell

avarigani
EDITORES

Primera edición en español: septiembre de 2015

Título original: *Moral Perception*
Traducción: Sergi Rosell
Edición: Lorena Arigita

© 2013 by Princeton University Press
© de esta edición: Avarigani Editores, S.A.U.

Imprime Gráficas Geranios, S.A.
Deposito legal: M-24182-2015
ISBN 978-84-941037-9-7

Reservados todos los derechos en lengua castellana. No está permitida la reproducción total ni parcial de esta obra, ni su tratamiento o transmisión por ningún medio o método sin la autorización expresa de la editorial.

Impreso en España

CONTENIDOS

Presentación 7
Prefacio 21
Agradecimientos 25
Introducción 27

Parte primera. La percepción y el conocimiento moral 31

I. La percepción: sus dimensiones sensorial, conceptual y cognitiva 33
1. Los principales tipos de percepción 35
2. La fenomenología y el contenido de la percepción 39
3. Las bases de la percepción verídica 48
II. La percepción moral: elementos causales, fenomenológicos y epistémicos 59
1. La percepción de lo que está bien y de lo que está mal 59
2. El carácter representacional de la percepción moral 69
III. La percepción como fuente directa de conocimiento moral 83
1. La percepción y la inferencia 84
2. ¿Se puede naturalizar la percepción moral? 87
3. La percepción moral como base del conocimiento moral 91

Parte segunda. La intuición ética, la sensibilidad emocional y el juicio moral 103

IV. Fundamentos perceptivos, desacuerdo ético e intuiciones morales 105
1. ¿Socava el desacuerdo moral la justificación en ética? 107
2. El concepto de intuición 121
3. Las intuiciones como aprehensiones 136

V. La percepción moral, la percepción estética y el juicio intuitivo 143
1. El papel de la intuición en la experiencia estética 143
2. Comparación y contraste entre las propiedades estéticas y las morales 147
3. Las reglas en la ética y en la estética 150
4. La fiabilidad de la intuición 154
VI. La emoción y la intuición como fuentes del juicio moral 165
1. La emoción y la intuición: interacción e integración 166
2. La función corroborativa de la emoción en cuestiones morales 183
VII. El lugar de la emoción y de la intuición moral en la ética normativa 191
1. La emoción y la intuición moral 191
2. La imaginación moral como nexo entre la intuición, la emoción y la percepción 208
3. La intuición y el juicio moral 212

Conclusión 223

Presentación

Cuando vemos que un anciano sufre el desprecio de la persona que se ocupa de él, o a una pandilla de adolescentes que insulta a un compañero de clase, sentimos que el anciano y el joven están siendo víctimas de sendas injusticias. O cuando vemos que alguien abandona a su perro en un páramo porque se va de vacaciones y no sabe con quién dejarlo, pensamos que actuar así está mal. Asimismo, si vemos u oímos a la cajera de una gasolinera implorar a unos atracadores que no le hagan daño, sentimos que estos están realizando un acto indebido, inmoral. No obstante, percibir una injusticia, que algo está mal, que un acto es indebido o inmoral, parece bastante distinto a percibir que la mesa de madera sobre la que trabajo es plana o de color cerezo, o incluso a percibir el estado anímico de una persona al ver la expresión de su cara. Por eso, muchos teóricos defienden que la percepción moral, en sentido estricto, no existe. Parece que sí vemos (literalmente hablando) que la mesa es plana, pero la idea de que vemos una injusticia nos parece mucho más metafórica. Además, el desacuerdo respecto a si algo su-

pone una injusticia o si determinado acto es inmoral es característicamente mayor que el desacuerdo respecto del color o la forma de algo, y no digamos respecto de su composición química. En los desacuerdos de este segundo tipo tendemos a pensar que el desacuerdo debe de obedecer a un error en alguna de las partes en disputa, mientras que en el caso moral no nos parece obvio que esto tenga que ser así. En este libro, Robert Audi presenta una sofisticada defensa de la existencia de la percepción moral. El reto es tanto esclarecer cómo es posible este tipo de percepción *–sui generis–* como explicar sus semejanzas y diferencias con la percepción no moral.

• • •

Robert Audi es un reconocido filósofo estadounidense con una larga carrera desarrollada principalmente en las universidades de Nebraska y de Notre Dame. Frente a la tendencia actual a la especialización extrema, su obra filosófica destaca por la amplitud de miras. Audi se ha ocupado de cuestiones fundamentales tanto en epistemología, filosofía de la mente y filosofía de la acción, como en ética, filosofía política y filosofía de la religión. Y, en todas estas áreas, sus escritos han sido y son muy influyentes.

En epistemología, Audi es conocido por defender una versión moderada del fundamentalismo, que incorpora las principales virtudes del coherentismo y del falibilismo. Según el fundamentalismo, hay cierto tipo de creencias que son más básicas y que fundamentan al resto. Para Audi, la característica definitoria de estas creencias básicas es que se basan en la experiencia inmediata, entendida en un sentido amplio: en la percepción, la introspec-

ción, la memoria o la reflexión. Con todo, su concepción rechaza la idea de que las creencias así obtenidas sean infalibles. Su fundamentalismo epistemológico se refiere más a la estructura que al contenido. Asimismo, Audi considera que la falta de coherencia del cuerpo de creencias de un sujeto es un problema grave que arruina la justificación. Y todo ello confluye en una concepción internista de la justificación, puesto que para esta solo es relevante aquello que es accesible al sujeto. Sin embargo, concibe el conocimiento de manera externista: que alguien sepa o no cierta cosa dependerá también de aspectos que pueden no ser directamente accesibles al sujeto. Puede consultarse su libro *Epistemology* (véase la referencia a continuación) para profundizar en este aspecto de su obra.

Por otro lado, Audi sostiene que existe un claro paralelismo entre razón teórica y razón práctica, pues ambas se conforman como un edificio cimentado en la experiencia y con elementos superestructurales análogos. Si el objeto de la razón teórica es explicar la creencia racional, el de la razón práctica es hacer lo propio con la acción racional. Para Audi, la acción racional tiene su fundamento en los deseos –entendidos en un sentido amplio–, entre los que cabe distinguir deseos intrínsecos y deseos fundados en estos deseos intrínsecos. Podemos querer algo por sí mismo o porque es un medio para obtener aquello que queremos por sí mismo. En todo caso, las relaciones entre deseos están regidas por conexiones racionales y principios normativos que desbordan el mero instrumentalismo; tenemos deseos intrínsecos racionales. Además, Audi conecta su análisis con otros conceptos fundamentales, sobre los que también ha teorizado mucho, como los de intención y de razones para la acción. Su posición general, que aúna la esfera teórica y la práctica, es la de un

racionalismo moderado que aspira a concordar con los hallazgos de la psicología empírica y con una filosofía de la mente razonable. El libro de referencia en relación con este aspecto de su obra es, sin duda, *The Arquitecture of Reason*.

Audi no se olvida de la dimensión pública de la tarea filosófica. Por un lado, tiene obras en las que trata de abordar problemas éticos contemporáneos, en las que aplica la teorización ética disponible y, en particular, sus propias propuestas. Un buen ejemplo de esto lo constituye *Valor moral y diversidad humana*; un libro muy accesible y lleno de sentido común que ha publicado esta misma editorial. Nuestro autor está especialmente preocupado por las diferencias y los desacuerdos culturales y religiosos de nuestra época, y su principal contribución al respecto es el desarrollo de una propuesta de universalismo pluralista que combina el reconocimiento de la diversidad de intereses humanos con la existencia de valores universales.

En esta línea, Audi también ha realizado importantes aportaciones a la filosofía de la religión y a la filosofía política. Además de su teorización de carácter epistemológico de la idea de «fe no doxástica», se ha ocupado del lugar de la religión en la esfera pública y, en particular, en la política. Un aspecto destacado de su trabajo al respecto es su contribución al debate sobre qué papel pueden desempeñar las razones de tipo religioso en la elaboración de leyes. A grandes rasgos, su posición es que estas deben ir siempre acompañadas de razones seculares cuando se trata de cuestiones coercitivas.

El libro que aquí presentamos es una buena muestra tanto del esfuerzo de Audi de unir las esferas teórica y práctica, desde una posición racionalista moderada, en consonancia con la psicología empírica y con una filoso-

fía de la mente razonable, así como de su propuesta general en filosofía moral: una versión del revivido intuicionismo moral de inspiración rossiana, que Audi pretende combinar convincentemente con aspectos fundamentales de la ética kantiana (como el imperativo de no tratar nunca a las personas como meros medios) y con la forja de un universalismo pluralista.

• • •

El intuicionismo moral es una vieja teoría ética cuyos defensores más destacados fueron Henry Sigdwick, en el XIX, y G. E. Moore, H. A. Prichard y W. D. Ross, en el último siglo. Es mérito de Robert Audi el haber rescatado del olvido, o del museo, una teoría sobre la que existía el consenso generalizado de que era errónea, y haber contribuido a poner en marcha lo que se ha dado en llamar el *nuevo intuicionismo*. Entre los autores contemporáneos que suscriben alguna forma de intuicionismo, y que podríamos integrar *grosso modo* en esta corriente, cabe citar, además de a Audi, a John McDowell, Jonathan Dancy, Michael Huemer y Philip Stratton-Lake.

No obstante, las diferencias entre el viejo y el nuevo intuicionismo no son nada despreciables. En general, el intuicionismo afirma que existen propiedades morales objetivas que podemos conocer a través de su observación directa. Pero el intuicionismo analítico inicial se comprometía con la existencia de proposiciones morales no naturales y con una noción un tanto oscura de verdad autoevidente que el nuevo intuicionismo no tiene por qué suscribir. Puede decirse que lo que caracteriza, en esencia, al intuicionismo ético es una tesis epistemológica: que es posible adquirir creencias morales justificadas y cono-

cimiento moral de una manera no inferencial. Es importante señalar la estrecha relación del intuicionismo con el fundamentalismo; de hecho, una motivación básica para suscribirlo es escapar a la amenaza del regreso epistémico de la justificación de las creencias morales.

De este nuevo intuicionismo, mucho más moderado en la fuerza epistémica que atribuye a la intuición moral, se han propuesto versiones que también difieren entre sí. Para Audi, su concepción «corrige la epistemología del intuicionismo tradicional, amplia su metafísica, acrecienta su contenido normativo y lo combina con una versión de la ética kantiana» (*The New Intuitionism*, p. 7). Esta posición la expuso por primera vez, de una manera ambiciosa, en *The Right in the Good* –un título obviamente reminiscente del clásico de Ross *The Right and the Good*, de 1930–. El libro que aquí presentamos constituye un desarrollo de esta concepción, centrado en dar cuenta de cómo es posible la percepción moral.

• • •

La percepción moral es una obra que consta de dos partes bastante diferenciadas. En la primera de ellas, la cuestión fundamental es explicar en qué consiste la percepción moral y cómo es esta capaz de darnos conocimiento moral, mientras que la segunda parte se ocupa de la relación entre la percepción moral, la intuición, las emociones y los juicios morales.

El primer capítulo del libro está dedicado a la percepción en general. En él se presenta una teoría causal y representacional de la percepción, que toma a la visión como el modo perceptivo ejemplar. Audi empieza distinguiendo tres tipos de percepción: *simple* (ver un coche),

atributiva (ver un coche como rojo) y *proposicional* (ver que un coche es rojo). La experiencia perceptiva consiste meramente en una representación fenoménica que no implica la creencia. Vemos los objetos del mundo a través de la visión de un subconjunto relevante de sus propiedades. Una distinción fundamental para entender la caracterización que Audi presenta en el segundo capítulo es la que se da entre propiedades perceptivas y propiedades perceptibles. A diferencia de los colores y las formas, que son perceptivos, las propiedades morales son perceptibles: las percibimos por medio de percibir las propiedades no morales en las que se basan. Asimismo, la percepción moral es una forma de reconocimiento de patrones: reconocemos un patrón de propiedades no morales que nos permite percibir un acto como justo o injusto, correcto o incorrecto. Es sobre la ejemplificación de propiedades base (naturales) que resultan las propiedades morales –las cuales no son *causadas por* el hecho de ver a las primeras, sino que resultan de verlas *de un modo moral*. La relación de *resultantividad* («*consequentiality*») es constitutiva y epistémica.

Cabe resaltar que no puede tratarse de un tipo de percepción inferencial, pues, si no, estaríamos negando la existencia de una percepción moral genuina. Por ello, Audi se esfuerza en mostrar que la percepción moral puede conducirnos al conocimiento moral sin que tenga que intervenir la inferencia. En primer lugar, Audi defiende que la percepción, en general, no puede limitarse a las propiedades observables, pues, en caso contrario, no podríamos percibir que una persona está contenta o enfadada, sino solo inferirlo (inconscientemente) a partir de percibir cierta expresión facial y actitud corporal y conductual. Pero Audi esgrime otro argumento más fundamental contra el carác-

ter no inferencial de la percepción moral: podemos ver que pegar a un perro está mal, sin llegar a creerlo. Para él es un hecho –de cuya plausibilidad trata de convencernos– que podemos percibir que un acto tiene determinada propiedad moral, por ejemplo que es injusto, sin necesidad de albergar la creencia de que es injusto. Resultaría, así, que podemos percibir un acto como injusto sin realizar inferencia alguna, pues la inferencia desemboca en una conclusión proposicional que involucra creencias. Pero, además de controvertido, este argumento parece insuficiente.

Una primera cuestión que aborda la segunda parte del libro es la del desacuerdo entre pares; un fenómeno que suele invocarse como apoyo de posiciones antirrealistas, como el relativismo de Gilbert Harman o la teoría del error de John Mackie, y que iría en contra de la existencia de una percepción específicamente moral. Audi empieza distinguiendo, de nuevo, tres tipos de desacuerdo: el *indefinido* –dirigido al acto asertivo mismo y no a una proposición concreta– y el relativo a un contexto específico, en el que cabe distinguir, a su vez, entre desacuerdo *proposicional* –sobre una proposición– y desacuerdo *atributivo* –sobre creencias atributivas y sus diferentes predicaciones–. El objetivo, en todo caso, es caracterizar la posibilidad del desacuerdo moral entre pares epistémicos, es decir, entre sujetos igualmente racionales y reflexivos que tienen acceso a la misma información y que la tratan con el mismo cuidado. Aunque la paridad epistémica absoluta parece difícil, es posible en principio. En estos casos las diferencias se deberían a las teorías y creencias más de fondo que cada uno tiene a causa de su trayectoria y educación particulares. La experiencia del desacuerdo nos puede llevar a reforzar la confianza en

nuestro proceso de formación de creencias y a hacernos desconfiar del de nuestros litigantes –que dejan de parecernos pares epistémicos reales– o, por el contrario, a replantearnos nuestras propias creencias.

Es fundamental para el proyecto de Audi contrarrestar la amenaza que el desacuerdo moral racional plantea al objetivismo intuicionista. Por ello advierte, en primer lugar, que la paridad epistémica es, en realidad, muy infrecuente; la mayoría de los desacuerdos no lo son entre verdaderos pares epistémicos. Por otro lado, ante desacuerdos morales racionales también podemos apelar a principios morales autoevidentes. Y, además, la posesión contrastada de virtudes epistémicas nos permite seguir confiando en nuestras creencias morales a pesar de la persistencia del desacuerdo.

A continuación, Audi se ocupa de la conexión de la percepción moral con la intuición y la emoción. Cabe señalar que al conocimiento moral podemos llegar no solo por medio de la percepción, sino también de la intuición; y que una y otra tienen igualmente como objetos los conceptos y las propiedades morales. Lo que la percepción y la intuición tienen en común es que no son inferenciales y que son inmediatas (en un sentido no temporal). Las intuiciones, en particular, pueden supervenir a la reflexión –puede hacernos falta reflexionar mucho sobre un tema determinado para llegar a una intuición al respecto–, lo cual muestra que las intuiciones no pueden identificarse con meras reacciones instintivas. Además, una intuición puede estar justificada por una inferencia, aunque en ningún caso depende de ella.

En el capítulo V, Audi compara la ética con la estética. Tanto la experiencia estética como la ética son respuestas a algo que experimentamos. Son respuestas directas a

propiedades que fundamentan la verdad de las propiedades normativas correspondientes, según la relación de resultantividad anterior. «Los patrones relevantes son vistos o aprehendidos de un modo *holista*, que no especifica ninguna lista de propiedades y relaciones constituyentes» (cursivas añadidas). Esta concepción denota cierto particularismo o falta de codificación que descarta la inferencia y refuerza una relación directa de tipo intuitivo o perceptivo. Ni en ética ni en estética puede alcanzarse el conocimiento de manera inferencial a partir de principios conocibles a priori, sino que se requiere la participación de la intuición y la percepción.

En el siguiente capítulo se aborda la conexión entre las intuiciones y las emociones. Audi señala que existen importantes diferencias entre ellas: por un lado, las intuiciones tienen valor de verdad, no así las emociones, que pueden tener una base errónea o llevar a confusión; por el otro, las emociones son necesariamente motivacionales, mientras que las intuiciones no lo son. Sin embargo, el componente cognitivo de una emoción puede estar constituido por una intuición. En tanto que respuestas racionales que apoyan una cognición, las emociones pueden tener un papel corroborativo, aunque no poseen *autonomía corroborativa* («*evidential autonomy*»), esto es, no pueden proporcionar conocimiento sin la intervención de la percepción y de la intuición.

Finalmente, el último capítulo se ocupa de cuestiones normativas. Por un lado, se analiza el papel de la emoción y de la intuición en la ética normativa a través de los ocho principios generadores de obligaciones morales *prima facie* defendidos por Ross, a saber, los principios de justicia, no maleficencia, veracidad, fidelidad en las promesas, beneficencia, autosuperación, reparación

y gratitud. En particular, para cada uno de ellos hay ciertas emociones que nos hacen reconocerlos como deberes que se nos imponen. Pero no solo las emociones, junto con las intuiciones, nos llevan a este reconocimiento a través de la percepción. La imaginación moral también desempeña un papel muy importante. Su creatividad y su falta de límites característicos –su *irrealidad*, en definitiva– da origen a emociones e intuiciones mucho más despegadas de la realidad inmediata –que las originadas en la percepción– que suponen una contribución inestimable a la deliberación y al juicio morales, cuyo papel no deja de ser central en la ética. Los juicios morales, al ser productos de la reflexión crítica, nos permiten ir más allá de las meras intuiciones iniciales y creencias espontáneas.

En definitiva, estamos ante una obra ambiciosa que presenta y defiende la existencia de la percepción moral de una manera comprehensiva y sofisticada, que pretende avanzar en la elaboración de una epistemología moral sólida que dé apoyo al objetivismo moral. Aun quienes duden de la viabilidad general de este proyecto, o tengan objeciones que crean decisivas a algunos de sus pormenores, deben reconocer, en todo caso, el valor de la posición desplegada por Robert Audi.

• • •

Para una aproximación más crítica a *La percepción moral*, pueden consultarse, en inglés, las reseñas de Antti Kauppinen (*Notre Dame Philosophical Reviews*, 29 de junio de 2013), M. H. Siegel (*Ratio* 27:2, junio de 2014, 238-44) y Robert Cowan (*Mind*, 123:492, octubre de 2014, 1167-71). Para el análisis de otros aspectos del

pensamiento de Audi, véanse las antologías citadas a continuación (sección «Sobre su obra»).

Agradezco a Miracle Garrido su lectura atenta del manuscrito de la traducción y sus valiosísimas sugerencias; y a Antonio Gaitán y a Tobies Grimaltos, sus útiles y certeros comentarios a esta introducción. Por supuesto, todos los errores son de mi exclusiva responsabilidad.

Principales libros de Audi

Rational Belief: Structure, Grounds, and Cognitive Connections, Oxford University Press, Oxford y Nueva York, 2015.

Reasons, Rights, and Values, Cambridge University Press, Cambridge y Nueva York, 2015.

Moral Perception, Princeton University Press, Princeton y Oxford, 2013.

Democratic Authority and the Separation of Church and State, Oxford University Press, Oxford y Nueva York, 2011.

Rationality and Religious Commitment, Clarendon Press, Oxford, 2011.

Moral Value and Human Diversity, Oxford University Press, Oxford y Nueva York, 2007. [*Valor moral y diversidad humana*, trad. de Margarita Mauri, Avarigani Editores, Madrid, 2013].

Practical Reasoning and Ethical Decision, Routledge, Londres y Nueva York, 2006.

The Good in the Right: A Theory of Intuition and Intrinsic Value, Princeton University Press, Princeton y Oxford, 2004.

The Architecture of Reason: The Structure and Substance of Rationality, Oxford University Press, Oxford y Nueva York, 2001.

Religious Commitment and Secular Reason, Cambridge University Press, Cambridge y Nueva York, 2000.

Epistemology: A Contemporary Introduction to the Theory of Knowledge, Routledge, Londres y Nueva York, segunda edición 2003.

Moral Knowledge and Ethical Character, Oxford University Press, Oxford y Nueva York, 1997.

Action, Intention, and Reason, Cornell University Press, Ithaca y Londres, 1993.

The Structure of Justification, Cambridge University Press, Cambridge y Nueva York, 1993.

Sobre su obra

Graper, Jill, ed., *The New Intuitionism*, Continuum, 2011. (Sobre el intuicionismo de Audi, quien contribuye al volumen con la introducción: «Reason and Experience, Obligation and Value: An introduction to the New Intuitionism»; y la conclusión: «Intuitions, Intuitionism, and Moral Judgment».

Mark Timmons, John Greco, y Alfred R. Mele, eds., *Rationality and the Good: Critical Essays on the Ethics and Epistemology of Robert Audi*, Oxford University Press, 2007. (Audi es el autor de cuatro de los capítulos del volumen).

Otras aportaciones destacadas al nuevo intuicionismo

Audi, Robert, *«Intuition and Its Place in Ethics»*, Journal of the American Philosophical Association 1:1 (2015), 57-77.

Dancy, Jonathan, *Moral Reasons*, Wiley-Blackwell, 1993.

— *Ethics without Principles*, Oxford University Press, 2006.

Huemer, Michael, *Ethical Intuitionism*, Palgrave-Macmillan, 2008.

Stratton-Lake, Philip, ed., *Ethical Intuitionism*, Clarendon Press, 2002. (Con contribuciones de Audi, R. Crisp, D. McNaughton, P. Stratton-Lake, A. Gibbard, J. Dancy o S. Darwall, entre otros).

Prefacio

Preparé este libro para las Conferencias Soochow de Filosofía que, en una versión previa y más breve, presenté en la Universidad Soochow de Taipei en marzo de 2011. Las conferencias Soochow quieren ser una fuente de contribuciones constantes a la filosofía y un marco para establecer conexiones fructíferas entre filósofos de Taipei y del resto del mundo. Además de estas conexiones, las conferencias aspiran a estimular el intercambio de ideas entre filósofos que escriben en chino y los que lo hacen en otras lenguas. Teniendo en cuenta este contexto, he elegido un tema que abarca tres amplias áreas que deberían ser de interés para filósofos y no filósofos que se ocupen de cualquiera de estos campos: la ética, teórica y práctica; la epistemología, concebida como teoría del conocimiento *y* de la justificación; y la psicología moral, entendida como una investigación en las áreas de contacto entre la filosofía de la mente y la teoría ética. Este libro pretende despertar el interés tanto de filósofos como de otros pensadores que se ocupen de cualquiera de estas áreas.

Todos los capítulos han sido muy ampliados desde su presentación parcial en Taipei, pero he mantenido la concreción y los numerosos ejemplos necesarios para su comprensión por parte de un público que no disponía del texto. Mi objetivo continúa siendo darles un alto grado de legibilidad, de tal modo que tanto estudiantes como investigadores puedan seguir los razonamientos con facilidad. Las abundantes notas están destinadas a quienes estén interesados en determinados matices o en las referencias a la bibliografía relevante, pero no son necesarias para comprender los asuntos principales.

Las ideas fundamentales del libro deben ser comprensibles a los lectores que se salten o pasen muy por encima del capítulo primero, que es quizás el más complejo. El capítulo I es necesario para la defensa y la plena comprensión del capítulo II y de los siguientes, pero estos se pueden entender por sí solos, dado que los ejemplos son lo suficientemente clarificadores. Así pues, los lectores interesados en la ética pero no en la epistemología pueden leer la introducción y pasar directamente al capítulo II. En cierta medida, *todos* los capítulos, pero en especial el VII, pueden leerse por sí solos. Un profesor que tenga una comprensión completa de la obra puede usar en sus clases solo el capítulo VII.

Cabe decir algo acerca de la contribución del libro a cada uno de los campos implicados. La percepción es el tema básico. Mi caracterización de ella se basa en años de trabajo sobre la cuestión, pero la presento aquí de una manera autónoma y con notas que remiten a la bibliografía correspondiente. Este libro mostrará cómo la caracterización ofrecida puede dar cabida a la idea de que existe la percepción moral. En el capítulo I, diré muchas cosas sobre la percepción, con muchos ejemplos relativos a la

visión. La percepción no es solo básica para tener éxito en la vida diaria y en la investigación científica; es esencial para el conocimiento moral y crucial para la comprensión intercultural. La percepción es la raíz común que nutre nuestra estructura cognitiva, fija esa estructura a los fundamentos de los que surge la verdad, y sostiene las vastas y diversas superestructuras que construimos a partir de los materiales fundamentales que nos proporciona. Si hay percepción moral, y si algunas de nuestras creencias morales sólidas se basan adecuadamente en ella, entonces hay conocimiento moral.

Sobre la base de la caracterización de la percepción pergeñada en el primer capítulo, los capítulos II y III presentan una teoría de la percepción moral y la describen como un elemento importante de la vida moral. Al poner el énfasis en la importancia de la percepción para la comprensión ética, no pretendo decir (ni lo creo) que todo el conocimiento moral sea perceptivo. Esto plantea la cuestión de la relación del conocimiento moral no perceptivo con la percepción, de la que me ocupo en los capítulos IV y V. Estoy particularmente interesado en el conocimiento moral intuitivo –cuya existencia defendí en *The Good in the Right: A Theory of Intuition and Intrinsic Value* (Princeton University Press, 2004)– y en la conexión del conocimiento moral intuitivo con la percepción y la emoción. Estos temas son analizados en detalle en los capítulos VI y VII. Un tema también importante para mi investigación es el del papel de la imaginación moral en relación con la percepción, la intuición y la emoción, que examino en el capítulo VII.

Una de las cuestiones principales del libro es la de la objetividad de la ética. Desde este punto de vista, es fundamental determinar cuál es la influencia de la emoción

en la cognición moral. Una suposición generalizada es que las emociones suponen un sesgo que socava la objetividad. Sin duda, pueden serlo, pero mostraré aquí que también pueden tener valor corroborativo y, por lo tanto, contribuir a nuestro conocimiento moral y, en general, a nuestra sensibilidad ética y al refinamiento y la justificación de aspectos importantes de nuestra perspectiva moral.

El libro no desafía directamente el escepticismo moral, pero si la caracterización de la percepción y su relación con el juicio moral ofrecidas son correctas, la concepción de sentido común según la cual tenemos una gran cantidad de conocimientos sobre asuntos éticos saldrá reforzada. Incluso quienes rechazan esta concepción podrán apreciar que la percepción puede, por lo menos, proporcionar cierto grado de apoyo racional al juicio moral. Puede considerarse igualmente que la intuición tiene un valor corroborativo[1], incluso si no constituye conocimiento o no proporciona la corroboración suficiente para el conocimiento. Y la emoción puede concebirse –por lo menos en personas maduras y con capacidad de discernimiento– no como una amenaza a la objetividad, sino, bajo ciertas condiciones, como un fundamento para el juicio moral justificado.

1 El *Diccionario panhispánico de dudas* desaconseja el uso del término «evidencia» en el sentido de prueba o indicio no necesariamente claros y manifiestos; esto es, como traducción literal del inglés «*evidence*». Sin duda este significado es un anglicismo, que es del todo prescindible en algunos ámbitos, como el del derecho, pero su uso generalizado en epistemología –cuyo cultivo en castellano, cabe recordar, bebe de fuentes escritas casi exclusivamente en inglés– lo hace difícil de evitar en este campo. Aquí traduciremos el adjetivo «*evidential*» principalmente por «corroborativo» («corroborar», según el DRAE, es dar mayor fuerza a la razón, al argumento o a la opinión aducidos, con nuevos raciocinios o datos) y verteremos «*evidence*» como «datos», «prueba» o, también, «evidencia», en el sentido más técnico consagrado en la bibliografía. [*N. del T.*].

Agradecimientos

Este libro se ha beneficiado de debates con más personas de las que puedo recordar, tanto filósofos como estudiantes de filosofía. Quiero agradecer sus comentarios a versiones anteriores de la totalidad o de partes de este libro a Carla Bagnoli, Roger Crisp, Jonathan Dancy, Peter J. Graham, Scott Hagaman, Terry Horgan, Chris Howard, Ralph Kennedy, Justin McBrayer, Hugh McCann, Chienkuo Mi, Walter Sinnott-Armstrong, Ernest Sosa, Pekka Vyrynen, Dennis Whitcomb, a los revisores de la editorial y, en especial, a Robert C. Roberts y Mark C. Timmons, quienes dedicaron parte de su tiempo a plantearme muchas cuestiones provechosas con gran detalle.

También me han ayudado mucho Paul Audi, John Broome, Maeve Cook, Miranda Fricker, el finado Peter Goldie, Darcia Narváez, Derek Parfit, Peter Railton y Linda Zagzebski; y aprendí mucho debatiendo cada tema con los participantes de las Conferencias Soochow de 2011, el Simposio Brackenridge de 2010 (centrado en mi trabajo y muy bien organizado por Jill Graper

Hernández en la Universidad de Texas, San Antonio) y un seminario de la Universidad de Notre Dame.

El apoyo y los consejos de mi editor de Princeton University Press, Rob Tempio, han sido impagables. En relación al trabajo de edición, estoy también muy agradecido a Lauren Lepow, por su gran profesionalidad, y a Daniel Immerman.

La conexión de este libro con mis escritos anteriores aparece explicada en varias notas. Ninguno de sus capítulos es una mera reimpresión de un texto previamente publicado. Las partes de publicaciones anteriores que he utilizado han sufrido una revisión sustancial o las he desarrollado considerablemente.

Introducción

Una búsqueda perenne de la filosofía es la de alcanzar una concepción adecuada de la persona y enmarcarla en unas normas adecuadas para la conducta humana. En la esfera de la ética, las normas de conducta interpersonal son centrales. La conducta ética es esencial para la civilización, y en nuestro mundo globalizado, con la creciente interdependencia internacional, nada es más importante que la fidelidad universal a unas normas éticas adecuadas. ¿Existe algún conocimiento moral que pueda servir de base para estas normas? Esta es una de las grandes cuestiones que motivan este libro.

Con el éxito y el predominio intelectual de la ciencia moderna, los filósofos y todos aquellos que reflexionan sobre el estatus de la ética se han visto concernidos por la aparente disparidad entre nuestra manera de alcanzar juicios morales y la de llegar a creencias y juicios usando los métodos científicos. Una gran cantidad de teóricos contemporáneos sostienen –o simplemente presuponen– que, si tenemos algún tipo de conocimiento moral, ese conocimiento tiene que ser, a grandes rasgos, empírico y, en

último término, susceptible de confirmación científica. Este punto de vista está implícito en el tipo más común de naturalismo contemporáneo. Podría decirse mucho sobre en qué consiste el naturalismo, y el capítulo III explorará en qué medida mi teoría de la percepción moral puede considerarse naturalista. Para nuestros propósitos, basta con tener en mente una concepción amplia del naturalismo. En términos muy generales, podríamos concebirlo como la posición que sostiene, en primer lugar, que la naturaleza –entendida como el universo físico– es todo lo que hay; en segundo lugar, que las únicas verdades básicas son las verdades de la naturaleza; y, en tercer lugar, que el único conocimiento sustantivo es el de los hechos naturales[2]. Para los naturalistas la ciencia es, por supuesto, la autoridad superior con respecto a cuáles son las verdades de la naturaleza.

El naturalismo, según se entiende más comúnmente, contrasta no solo con el teísmo sobrenaturalista, sino también con el racionalismo epistemológico. Para este último, el uso adecuado de la razón, con independencia de la confirmación de la experiencia sensible, produce conocimiento sustantivo (en contraste con el conocimiento de las proposiciones lógicas o analíticas). Un racionalismo robusto incluye ciertas clases de conocimiento moral entre los tipos sustantivos que pueden caracterizarse como a priori[3]. Este conocimiento

2 Se ofrece un análisis detallado de qué define al naturalismo y de si nociones normativas, tales como la obligación y la bondad intrínseca, pueden naturalizarse en mi artículo «Can Normativity Be Naturalized?», publicado en *Ethical Naturalism: Current Debates*, ed. Susana Nuccetelli y Gary Shea (Cambridge University Press, 2012), pp. 169-93.

3 Debato la cuestión de cómo cabe concebir, y defender, el racionalismo en mi «Skepticism about the A Priori: Self-Evidence, Defeasibility, and *Cogito* Propositions», en *The Oxford Handbook of Skepticism*, ed. John Greco (Oxford

no es contrario a la ciencia, sino no científico. Hay, no obstante, un punto fundamental en el que se da un acuerdo importante entre racionalistas y naturalistas, incluso con los naturalistas empiristas: la percepción es una de las principales fuentes de conocimiento posible de sus objetos y todo conocimiento genuino del universo físico depende de la percepción.

Mi proyecto principal en este libro es mostrar de qué manera la percepción nos da conocimiento moral y cómo la percepción moral está conectada con la intuición y la emoción. Para ello, combatiré los estereotipos referidos tanto a la intuición como a la emoción, especialmente la idea de que están o fuera del orden racional o mancilladas por la irracionalidad[4]. Para ello, criticaré en muchos aspectos una u otra forma de *intelectualismo*, por el que entiendo la tendencia a tratar la percepción, la cognición (especialmente la formación de creencias) y la racionalidad misma como dependientes de operaciones intelectuales tales como la inferencia, los procesos de razonamiento y el análisis. La racionalidad no es intelectualidad, y la actividad intelectual no es necesaria para la racionalidad en la creencia, la acción, el juicio u otros elementos que pueden evaluarse desde las dimensiones de la verdad o de la racionalidad.

University Press, 2008), pp. 149-75; y señalo cómo se aplica el racionalismo al conocimiento moral en los capítulos I y II de *The Good in the Right: A Theory of Intuition and Intrinsic Value* (Princeton University Press, 2004).

4 Mi interés se solapa aquí con el tan discutido trabajo de Jonathan Haidt sobre el intuicionismo social, «The Emotional Dog and Its Rational Tail: A Social Intuitionistic View of Moral Judgment», *Psychological Review* 108 (2001): 814-34, y con el de otros psicólogos del desarrollo que se ocupan de la ética. Para esto último, véase Darcia Narváez y Daniel Lapsley, eds., *Personality, Identity, and Character: Explorations in Moral Psychology* (Cambridge University Press, 2009).

Más en general aún, espero alcanzar dos metas complementarias: exponer los elementos principales de una filosofía moral que refleje una epistemología bien desarrollada y clarificar aspectos epistemológicos que surgen en la exploración de la posibilidad del conocimiento moral. Y trato de hacerlo desde la perspectiva de una filosofía de la mente que hace posible entender la agencia y la cognición humanas con unos postulados mínimos: a grandes rasgos, sin sobrecargar la vida mental de las personas racionales –ni, desde luego, nuestros cerebros– más de lo necesario para la comprensión de los datos. Aquí me uno a muchos colegas que se dedican a la neurociencia y a muchos filósofos que mantienen puntos de vista más naturalistas que los míos. En esta línea, y desde la epistemología y la filosofía de la mente, aspiro a clarificar tanto la naturaleza de la intuición como la de la emoción, y de su valor corroborativo para llegar a juicios morales justificados y a conocimiento moral. Para ello, especialmente en los capítulos IV a VII, que abordan las conexiones éticas importantes entre la percepción, la intuición y la emoción, identificaré algunas de las normas principales de la ética normativa que me parecen más plausibles.

Si el proyecto en su conjunto resulta según mi propósito, proporcionará un fundamento para afirmar la posibilidad del conocimiento moral que, por un lado, se basa en la percepción y es, por ello, empírico; y, por el otro lado, es comprensible en términos de un marco de principios morales a priori que no son empíricos y son conocibles por reflexión. La filosofía moral abarca las esferas empírica y a priori, y de un modo, como defenderé, que hace posible tanto los juicios morales como la comunicación intercultural en ética.

Parte Primera

La percepción y el conocimiento moral

I. La percepción: sus dimensiones sensorial, conceptual y cognitiva

La percepción es primordial en epistemología y, de hecho, el concepto de percepción está entre los más importantes de la filosofía. Nadie duda de que es esencial para el conocimiento humano; confiamos en lo que la percepción nos dice. Si hay una disputa acerca de si alguien dirigió un rayo láser a un aeroplano en pleno vuelo, el testimonio honesto de alguien que *vio* este acto normalmente resuelve la disputa. Es incluso más común que la gente llegue a afirmar que *ver es creer*. Este dicho muestra la importancia que se le otorga a la percepción visual en la fundamentación de nuestras creencias y del conocimiento. También confiamos mucho en el sentido del tacto. Si noto que tengo la cartera en el bolsillo al desplazarme a través de una multitud, confío en que esta sigue efectivamente ahí. De hecho, la percepción táctil puede tener incluso mayor autoridad psicológica que la de cualquier otro sentido. Si estoy viendo que tengo mi cartera en la mano y de repente dejo de verla, pero puedo sentir cómo la tengo asida, probablemente desconfiaré de mi visión antes que de mi sentido del tacto. Sea lo que sea que cabe concluir a

partir del poder relativo que cada modo de percepción tiene sobre la cognición, lo que nos dice clara y firmemente la percepción visual –que es el tipo principal de percepción que consideraremos aquí– no puede ignorarse con facilidad.

Si bien no se discute en general la autoridad psicológica de la percepción –principalmente, su poder para forzarnos a creer bajo determinadas condiciones–, su autoridad epistémica –principalmente, su poder de producir conocimiento y creencias justificadas– a menudo se considera que está limitada a ciertos ámbitos y a las proposiciones descriptivas antes bien que a las normativas. Las proposiciones descriptivas paradigmáticas adscriben propiedades observables, tales como el color y la forma, a objetos macroscópicos. Y emparentadas con estas proposiciones están las que adscriben a los objetos de la investigación científica el tipo de propiedades necesarias para las explicaciones de las ciencias naturales. Por su lado, las proposiciones normativas paradigmáticas adscriben obligaciones a las personas, incorrección a las acciones, o bondad o maldad intrínsecas a los estados de cosas.

Hay muchas personas, se dediquen o no a la filosofía, que consideran que las proposiciones descriptivas agotan la esfera de lo perceptivamente conocible y piensan que la percepción no nos da conocimiento moral. Normalmente, estos escépticos morales creen que la percepción puede contribuir a la resolución de desacuerdos morales solo cuando estos versan sobre «hechos» tales como los que se pueden observar en el estudio científico de la conducta. La evaluación de esta concepción escéptica sobre el estatus de la ética requiere tanto una caracterización de la percepción como una comprensión de la naturaleza y las bases de los juicios morales perceptivos. La primera cues-

tión tendrá una importancia fundamental en este capítulo y la segunda, en el siguiente.

1. Los principales tipos de percepción

El término «percepción» es bastante abstracto y presenta un reto al análisis filosófico. Pero no hay controversia alguna respecto de si los paradigmas de la percepción incluyen ciertas experiencias en las cinco modalidades sensoriales ordinarias: ver, oír, tocar, saborear y oler. No deberíamos, sin embargo, considerar que esta lista de modalidades sensoriales es exhaustiva. Por un lado, omite la propiocepción; por ejemplo, ciertos tipos de conciencia directa de procesos corporales que, como la conciencia de la tensión muscular, podrían considerarse un tipo de percepción interna. Hay también diferencias significativas entre las modalidades sensoriales enumeradas; pero la visión es, al menos en filosofía, el paradigma de la percepción. Las tesis sobre la percepción que defenderé tendrán un alcance amplio, pero para simplificar mi estudio usaré, principalmente, ejemplos visuales y algunos casos auditivos implicados en la recepción de actos de habla.

Además del ver perceptivo, hay un ver intelectual, entendido como aprehensión. Ver que el realismo en ética es controvertido es un elemento importante en la comprensión de los debates filosóficos, pero no es un ver perceptivo. De igual manera, ver que diariamente exhiben una bandera estadounidense en el porche de una casa podría considerarse, y en ese sentido verse, como indicación de una posición política, pero, a diferencia de ver un palo medio hundido en el agua como torcido, no es un sentido perceptivo de ver *como*. Como ilustran estos casos, cabe colegir que el problema de centrarse en la visión

es confundir el ver perceptivo con el intelectual. Aunque la distinción no sea nítida, sí es lo suficientemente clara como para permitirnos distinguir un ver moral intelectual (tal como ver que no debemos engañar a los demás) de las percepciones morales que me interesan. Otro caso de ver es «ver con el ojo de la mente», un tipo de ver imaginativo. Este se entiende mejor como un caso de imaginación visual, que es moralmente significativa en los modos descritos en los capítulos VI y VII. Es posible incluso aunque se esté ciego, pues no es perceptiva.

Resultará de gran ayuda empezar con tres casos principales del ver perceptivo: (1) ver un objeto, tal como un leño en una chimenea; (2) ver que un objeto tiene una propiedad, como ver que el leño está ardiendo; (3) ver que se dan ciertas proposiciones «observacionales», por ejemplo que una parte de su superficie está quemada. Las llamaré, respectivamente, *percepción simple*, *percepción atributiva* y *percepción proposicional*[5]. Las tres manifiestan la veridicalidad –la *factividad*– de la percepción.

Permítaseme ilustrarlo. En primer lugar, si veo una cara, *hay* de hecho una cara que yo veo; esto ilustra la factividad *referencial*. La cuestión no es que la percepción misma haga una referencia, aunque puede afirmarse fácilmente en tales casos; pero al especificar lo que alguien percibió *tenemos* que hacer una referencia, y lo será a algo real. En segundo lugar, para pasar a un modo diferente de adscribir una percepción, si yo veo que una cara *es* alargada, hay una cara que yo de hecho veo *y es alargada*. Esto ilustra tanto la factividad *referencial* como la *atributiva* (la factividad

5 Aquí y en el análisis de la percepción en general me baso en el capítulo 1 de mi libro *Epistemology*, tercera edición (Routledge, Nueva York, 2010). He sustituido, sin embargo, «objetual» por «atributivo» con la idea de que este último término es más intuitivo y puede realizar la misma función.

predicativa, en una terminología que considero más o menos equivalente). Debe haber algo que percibo y, si veo que es alargado (y así atribuyo implícitamente, yo o mi sistema perceptivo, el carácter de alargado a eso), entonces es alargado[6]. En tercer lugar, supongamos que *veo que* la cara es alargada. Entonces esta proposición es verdadera. Este caso ilustra la factividad *proposicional*: en efecto, veo la verdad de la proposición (en líneas generales, veo que una proposición es verdadera). Normalmente, también *sé* que la proposición en cuestión es verdadera.

Estas cuestiones sobre la percepción parecen ser conceptuales. La reflexión mostrará que si alguien usa un lenguaje perceptivo de un modo que presupone su falsedad supondría una prueba *prima facie* sólida de que malinterpreta los conceptos perceptivos. ¿Qué hay, entonces, de aquel que dice «ver fantasmas»? Estos usos especiales de «ver» indican normalmente adscripciones de experiencia visual sin un objeto externo que podemos dejar de lado aquí. Cuando las personas dicen que ven fantasmas, normalmente se presupone que esto no supone percibirlos genuinamente, sino tener una alucinación o algo semejante.

Usualmente, no solo vemos las cosas, sino que también las vemos como algo definido. Uno ve normalmente un barco no como mera corpulencia –como podría ser el caso si uno estuviera muy cerca de él en un bote de remos mirando exactamente a un costado–, sino como un transporte con muchas facetas, con una base y una superes-

6 Por lo menos normalmente, ver que una cosa tiene una propiedad *F* implica ver su carácter de *F*. Si es así, el ver predicativo es también un caso simple de ver una propiedad, y es razonable considerarlo un caso de factividad referencial.

tructura. Conceptualmente, ver *como* tiene dos dimensiones: la cosa vista, por ejemplo un abeto, y el conjunto de propiedades que se ve que tiene, por ejemplo ser movido por el viento. Ver *como* es una noción híbrida. Esto se debe a que, al menos en los casos perceptivos (el tipo que nos concierne aquí), ver *como* es verídico y referencial con respecto al objeto que es visto –aquí es como un simple ver–, pero ni necesariamente verídico ni referencialmente transparente con respecto a lo que, digamos, se predica visualmente. En la primera dimensión referencial es, pues, como un simple ver; en la segunda dimensión, atributiva, difiere tanto del simple ver como del ver atributivo, que es verídico en la dimensión predicativa. Consideremos a un niño que está viendo un sabueso disecado como (si fuera) un león. Esto implica que *hay* un sabueso disecado que es visto, pero no que un león sea visto. La expresión de ver acompañada de «*como*» puede ir seguida de un término para que designe algo meramente imaginado.

Ver *como*, además, no es tampoco transparente; esto es, puede no aplicarse incluso si substituimos una descripción verdadera por una que indique el aspecto del objeto al que atiende el perceptor. Alguien que ve una mesa como circular no necesita verla como la forma de una figura cuya circunferencia es π veces su diámetro, incluso aunque estos términos designen necesariamente las mismas cosas[7]. La posición de la expresión que sigue al «como» no es, pues, ni necesariamente factiva (como

7 Estos ejemplos parecen sugerir que ver *como* es conceptual. Pero esto no se sigue, y dejo abierto que en algunos casos no lo sea. La no-transparencia es necesaria pero no suficiente por el carácter funcional de la posición que sigue al «como» en tales locuciones, y puede haber modos de ver *x* como *F* que, sin conceptualización, sencillamente requieran un modo determinado de responder a aquello que sea *F*.

muestra el caso del sabueso disecado) ni referencialmente transparente (como indica el caso de la mesa)[8].

Mucho más podría decirse sobre la percepción simple, atributiva y proposicional, pero lo dicho aquí basta para pasar a ocuparnos de otros aspectos de la percepción y, después, en el capítulo II, de la naturaleza y el estatus de la percepción moral.

2. La fenomenología y el contenido de la percepción

Por razones tanto epistémicas como metafísicas, es importante examinar la fenomenología de la percepción. Es plausible asumir que la percepción es experiencial. Ver (como otros modos de percibir) implica tener una experiencia, y la experiencia es distintivamente cualitativa. Para ilustrar el sentido fenoménico, hay algo que es *como* ver un pomelo amarillo y algo como sentir su superficie. Aquí el «como» tiene un sentido fenoménico, no comparativo. Un niño puede saber qué es tener una sensación de la superficie de un pomelo incluso si, por no haber tenido la ocasión, no ha tenido antes una sensación de ninguna otra cosa con una superficie semejante[9]. Saber cómo es algo,

8 El ver *como* puede ser una cuestión cognitiva, más que perspectiva; pero nuestro tema es el ver *como* perceptivo, y no el intelectual (por ejemplo, el ver *como* doxástico, en que el perceptor *cree* que el objeto tiene la propiedad que ve como que tiene). En parte, porque en el ver *como* no se halla la factividad estándar aplicable al ver atributivo y proposicional, no entraré a discutir esto en detalle en relación con la percepción moral. Los tres casos factivos son también más importantes para la epistemología de la percepción.

9 Sin duda, puede haber «ceguera cortical», en el sentido de una respuesta cognitiva «directa» a las propiedades visibles que no va acompañada de la experiencia visual relevante. Pero una persona incapaz de tener experiencia visual podría tenerla, incluso podría tenerla un robot mecánico si le fuera posible tener conocimiento. No hace falta que califiquemos a cada tipo de conocimiento como un caso de ver que algo es así. Tampoco todo el conocimiento de lo visible es

en el sentido fenoménico, es una cuestión del contenido de la conciencia concebido como un objeto (u objetos) de los que se es consciente; no requiere saber cómo es otra cosa y saber que lo primero comparte cierta propiedad con lo segundo.

El elemento representacional en la percepción

La percepción no es solo experiencial sino también, en *cierto* sentido, «representacional». Si, de hecho, es factiva en el modo indicado –al implicar ciertas verdades–, un presupuesto natural sería que representa su objeto: la cosa que es (por ejemplo) vista y (normalmente) vista como teniendo una propiedad, y de ese modo representada como teniéndola. El perceptor puede también ver *que* el objeto tiene una propiedad. Pero ver que algo es de tal manera implica creer que es de esa manera[10], y la percepción simple –percibir un objeto– aparentemente no implica tener ninguna creencia sobre el objeto.

La representatividad de la percepción viene confirmada por la dependencia funcional –un tipo de *dependencia discriminativa*– del elemento fenoménico en la percepción

conocimiento visual. Para un análisis de la ceguera cortical que contrasta con el mío, especialmente en que se le da un papel menor –si es que llega a dársele alguno– a los elementos conscientes como condiciones del ver genuino, véase Tyler Burge, *Origins of Objectivity* (Oxford University Press, 2010), esp. pp. 374-75 (en la nota 10 cita muchos estudios científicos recientes sobre la ceguera cortical).

10 ¿Podría un escéptico suspender el juicio? El escéptico podría creer un juicio de segundo orden según el cual la proposición que aparentemente se ve como verdadera puede ser falsa. Pero esto no es un contraejemplo, ni sería de esperar que los escépticos (si no son suicidas) que ven que un autobús viene hacia ellos dudaran del peligro inminente. Cabe destacar que ver *que* x *sea F* tiene mucho en común con ver que x es *F* y puede explicar gran parte de la conducta que explica lo segundo. Pero lo primero no implica lo segundo, ni su semejanza muestra que el ver proposicional no implique *creer* la proposición en cuestión.

del objeto perceptivo. Mi experiencia perceptiva depende del objeto percibido y varía sistemáticamente si tienen lugar ciertos cambios en ese objeto. Por lo general, si el árbol que veo es movido por el viento, mi impresión visual variará con el movimiento de sus ramas; si soy perceptualmente consciente de mi silla y esta vibra cuando pasa un tren, tengo un sentido táctil de las vibraciones; ante un humo espeso, mis sensaciones olfativas se intensifican; y así sucesivamente. Esto no implica que veamos las propiedades visibles de los objetos *viendo* las propiedades fenoménicas correspondientes. La relación entre ver propiedades visibles de un objeto y ver el objeto mismo no es instrumental, y el punto relevante para la fenomenología de la visión es que ver las propiedades físicas implica la *instanciación*, no la visión, por parte del perceptor, de ciertas de las propiedades fenoménicas.

Dado el carácter representacional de la percepción y de la información normalmente rica que proporciona al perceptor, se ha vuelto habitual hablar del contenido perceptivo. Si bien esta terminología precisa de cierta clarificación. Si veo un ciervo, ¿el *objeto* percibido es el animal mismo –que está de alguna manera *en* la experiencia–, el principal contenido de la experiencia, o ese contenido es simplemente una representación del animal? ¿Son las *propiedades* que veo que tiene el animal el contenido de mi experiencia? ¿Pertenece a ese contenido la proposición de que hay un ciervo en el campo (si veo que hay uno allí)? ¿Constituyen los tres elementos juntos ese contenido?

Quizá pueda decirse que todas las propiedades representadas fenoménicamente en una experiencia perceptiva constituyen su contenido, a tenor del sentido intuitivo por el que el contenido de algo es lo que está en él, y de que lo

que está esencialmente claro «en» una experiencia son las propiedades, tales como el color, la forma y el sonido, de las que se es consciente a nivel sensorial (en oposición a intelectual). No obstante, no todas esas propiedades tienen que pertenecer al objeto: un ciervo que vemos quieto, y que está efectivamente quieto, podemos también verlo como gris, sin serlo. Podríamos hablar, pues, del contenido verídico, que es genuinamente perceptivo, y del contenido sensorial, que no hace falta que lo sea o (como sucede típicamente en las «alucinaciones verídicas») que solo lo es accidentalmente.

Para alcanzar cierta claridad aquí, hacen falta nombres. En líneas generales, podemos llamar al objeto percibido el *contenido objetual* de la experiencia. Este sería un tipo de contenido externo, pero está «en» la experiencia, si concebimos la percepción genuina parcialmente como una relación con el mundo externo. El objeto es uno de los términos de esa relación. Así, un ciervo dando saltos ante mí que llena mi consciencia visual podría ser considerado un tipo de contenido de mi experiencia perceptiva. El ciervo podría concebirse también como el objeto que llena mi consciencia. Similarmente, podemos llamar a las propiedades fenoménicamente representadas –las propiedades de las que uno es, de alguna manera, consciente en la experiencia perceptiva– el *contenido de las propiedades* de la experiencia, y podemos llamar a las proposiciones que adscriben propiedades que el perceptor normalmente puede conocer perceptualmente sobre la base de la percepción su *contenido proposicional total*[11].

11 Deberíamos distinguir también, como en el caso de contenido de las propiedades, el contenido proposicional *perceptivo* del contenido proposicional *sensorial*. La alucinación de Macbeth en la que ve una daga tiene el segundo tipo de contenido pero no el primero, en mi terminología. Ciertamente, su experiencia podría haber

El contenido proposicional podría dividirse al menos en dos tipos. Llamemos *contenido proposicional doxástico* a cualquier proposición que es perceptivamente *creída* sobre la base de la experiencia y *contenido proposicional implícito* a las proposiciones que el perceptor está dispuesto a creer (pero de hecho no cree) sobre la base de los elementos fenoménicos perceptivos de la experiencia. Estas dos categorías juntas pueden incluir o no todas las proposiciones que la experiencia haría verdaderas, respecto a su contenido fenoménico, verídico, esto es, la representación objetivamente correcta de alguna parte del mundo[12]. Si la experiencia representa dos pájaros posados sobre un cable telefónico ante mí, su contenido proposicional contiene la proposición de que hay dos pájaros sobre el cable telefónico que está ante mí; si representa un punto amarillo en un área azul, contiene la proposición de que hay un punto amarillo en un área azul ante mí; y así sucesivamente[13]. Estos tres tipos generales de contenido, el con-

---

sido mixta: tener la alucinación de ver una daga mientras veía efectivamente el muro ante el que parece flotar. Así, la experiencia visual global tendría ambos tipos de contenido proposicional. Para un estudio detallado del contenido de la experiencia visual (gran parte de él consistente con la posición que adopto aquí), véase Susanna Siegel, *The Content of Experience* (Oxford University Press, 2010).

12 Puede mantenerse que todas estas propiedades estarían incluidas si la persona tuviera la sofisticación conceptual suficiente como para creer o estar dispuesta a creer cada proposición que atribuye al objeto perceptivo alguna propiedad suya que figura apropiadamente en la experiencia perceptiva.

13 Aquí uno podría pensar en el problema de la gallina con manchas. Al percibir a esta criatura, ¿están todas las manchas que veo en algún sentido representadas en mi experiencia? Quizá podrían representarse visualmente en mi experiencia perceptiva exactamente 100. Pero no se sigue que esté ni dispuesto a creer que haya, de hecho, 100. Hay mucho que decir al respecto, pero no hace falta que solventemos el problema. Basta con decir que quien postula un contenido proposicional del tipo descrito no hace falta que sostenga que el sujeto puede *saber* introspectivamente cuántas manchas hay o que el intento de determinarlo no cambiará el número de las que son fenoménicamente «visibles».

tenido de las propiedades y los dos tipos proposicionales, no son los únicos elementos que uno podría tomar como contenidos de la percepción, pero son los elementos que principalmente merecen ese nombre. Es el contenido de las propiedades de la percepción moral el que más nos concierne.

«Ver es creer»

Este es un buen lugar para examinar el dicho, enormemente influyente pero raramente estudiado, que dice que «Ver es creer». A menudo se entiende que esto significa que si vemos perceptivamente un objeto o acontecimiento, entonces creemos que este existe; pero podría entenderse también que significa que si vemos *que* algo es de tal manera, creemos que es así. Alcanzar una buena comprensión de este dicho es quizá aun más importante para la percepción moral que para la percepción en general. Considere el párrafo que está leyendo ahora. ¿Cree que no está escrito a mano, o que tiene más de cuatro palabras? Bien, puede ver que ambas cosas son ciertas antes de que yo haga la pregunta. ¿No tiene que «creer a sus ojos»? Para *cada* propiedad claramente presente en su campo visual, puede pensarse que cree que el objeto que ve tiene esa propiedad: digamos, ser blanco, estar impreso (y no manuscrito), aparecer en un bloque rectangular y tener márgenes blancos. Esta idea referida a la formación de creencias podría subyacer, y parece que da apoyo, al punto de vista de que el contenido de una experiencia visual se manifiesta en *creencias* de todas las proposiciones que adscriben propiedades al campo visual (al menos todas aquellas proposiciones que uno puede entender).

Esta idea infla el contenido doxástico de la mente –lo que uno cree– más allá de lo plausible. No necesita usted creer –antes de que mencione esta cuestión– que este párrafo tiene más de cuatro palabras, incluso si, con solo mirarlo, ve muchas más de cuatro. En virtud de ver el párrafo completo, está *dispuesto*, sin embargo, a creerlo. Si el tema se plantea, como cuando alguien dice que pensó que la página en cuestión tenía solo aforismos cortos de cuatro palabras, es probable que crea que este párrafo tiene más. Sostengo que solo bajo determinadas circunstancias ver implica creer (proposicionalmente). Parece que, sobre todo cuando vemos algo, o un aspecto de algo que tiene algún significado para el perceptor, el hecho de ver una propiedad de una cosa produce la correspondiente creencia adscriptora de esa propiedad. Ver puede no producir creencia alguna incluso cuando uno ve la cosa en cuestión[14].

Uno puede *focalizar* su percepción en algo, como nos pasa con las letras que hacemos aparecer en la pantalla, sin creer, para cada una de ellas, que esto es una *t*, eso una *y*, eso una *p*, etc. Uno puede también percibir algo de un modo meramente *periférico*, como cuando estoy concentrado en el vuelo de un pájaro y veo sin prestar atención un helicóptero que pasa volando en la distancia, y tal vez ver que tiene una propiedad, tal como elevarse. La percepción focal puede tender a producir creencias, pero no

14 Para un argumento a favor de esta distinción, véase mi «Dispositional Beliefs and Dispositions to Believe», *Nous* 28 (1994): 419-34. Respecto a la relación entre ver y creer, considérense las locuciones «No puedo creer lo que estoy viendo» y «Me resulta difícil creer lo que estoy viendo». Ambas indican lo difícil que es *resistirse* a creer una proposición que se nos presenta en la mente y nos parece (visualmente) verdadera. El Otelo de Shakespeare exigió la «prueba ocular» de la fidelidad de Desdémona. Debió pensar que ver es creer, o el modo más seguro de creer. (Desafortunadamente, todo lo que veía era un pañuelo ostensiblemente incriminador).

es preciso que lo haga; y la percepción meramente periférica puede no tender a producirlas, pero también puede hacerlo. Lo que es incontrovertible es que a quienes poseen los conceptos adecuados la percepción les dispone normalmente a formar ciertas creencias y *puede* permitirles formar, de manera indefinida, muchas creencias que constituyen conocimiento.

Incluso cuando la percepción produce una creencia, esa creencia no hace falta que sea proposicional, en vez de predicativa. Consideremos ver un árbol de Navidad recién cortado. Yo podría creer que *este árbol* está bien proporcionado sin creer la proposición de que *el árbol de Navidad recién cortado que está ante mí* está bien proporcionado. Porque, aunque *estoy* viendo un árbol recién cortado, pienso que es una imitación de plástico que han colocado mis anfitriones, que tienen una gran conciencia ambiental. También parece –y esto será importante para la percepción moral– que podemos *responder* a una propiedad de algo, tal como un gran obstáculo que aparece en nuestro camino y que esquivamos automáticamente, sin *creer* que tiene esa propiedad. Discriminar la propiedad, como la altura del obstáculo, puede ser suficiente para guiar nuestros pasos de tal modo que no tropecemos. Dudo de que la percepción pueda guiar la conducta *solo* mediante la producción de las creencias que nos guían[15].

15 Lo que defiendo aquí se apoya en argumentos que he presentado en «Justifying Grounds, Justified Beliefs, and Rational Acceptance», en *Rationality and the Good: Critical Essays on the Ethics and Epistemology of Robert Audi*, editado por Mark Timmons, John Greco y Alfred R. Mele (Oxford University Press, 2007), esp. pp. 230-39, donde respondo al artículo de Timothy Williamson «On Being Justified in One's Head», pp. 106-22. Podría añadir aquí que lo imprecisa que puede ser la conceptualización que aceptemos depende de si estamos pensado en creencias *de dicto* o solo *de re*. Mi propuesta es que uno no tiene por qué ni siquiera *creer* que una roca es resbaladiza para responder a su apariencia escurridiza evitándola; pero la explica-

Esto puede generalizarse a otros modos perceptivos. En primer lugar, no comprenderemos correctamente la percepción si la intelectualizamos en exceso, tal como suelen hacer muchos filósofos, quizá a causa, en parte, de una comprensión limitada de la idea de que ver es creer[16]. En segundo lugar, es crucial para entender correctamente tanto la creencia (incluida la creencia moral) como su justificación, que comprendamos cómo la experiencia, especialmente la perceptiva, puede justificar una creencia o convertirla en conocimiento. Creer que este papel es blanco está justificado por mi experiencia visual de blanco (o, puede argüirse, por el hecho de que estoy *viendo* su blancura). *Decir* que veo que este papel es blanco, como haría alguien que está justificando esta creencia ante un escéptico, supone la autoadscripción de esta experiencia visual y, por lo tanto, es suficiente para expresar mi justificación; pero *especificar* lo que justifica esta creencia, mi autoadscripción de ver su blancura, o de ver *que* es blanco, sugiere erróneamente que debo creer que *veo* su blancura para estar justificado simplemente a creer *que es blanco*. Al nivel de la justificación,

---

ción de esta respuesta requiere postular que el agente *creía que era* resbaladiza. Esto implica la atribución de una propiedad, pero ¿requiere la conceptualización del agente del carácter resbaladizo? Lo dudo, pero ciertamente la respuesta discriminativa en cuestión es un estadio probable en el desarrollo del concepto de ser resbaladizo, y hay quien puede considerar que la creencia *de re* requiere la conceptualización de la propiedad que adscribe.

16 En algunos de sus escritos, parece que Thomas Reid entiende que la percepción visual implica una creencia respecto al objeto. Dice, por ejemplo, en su *Investigación de los principios del sentido común*, que «la percepción de un objeto implica tanto una concepción de su forma como una creencia de su existencia presente». Véase Ronald E. Beanblossom y Keith Lehrer, eds., *Thomas Reid: Inquiry and Essays* (Hackett, Indianápolis, 1983), p. 84. También dice que «La percepción va a la zaga de mi creencia, tan irresistiblemente como la tierra de mi cuerpo» (p. 85). No está claro si se compromete con que la percepción implica la creencia *proposicional*, en oposición a la atributiva, en tales casos.

ver es anterior a su adscripción, y la percepción puede producir justificación y conocimiento se dé o no la creencia.

El elemento causal en la percepción

Mi énfasis en la dependencia discriminativa de la representación perceptiva fenoménica del objeto percibido debe indicar que considero la percepción como una relación causal (o, al menos, que incorpora esta relación). Propongo, por lo tanto, una teoría causal (y adverbial) de la percepción. Para esta teoría, percibir algo es, en líneas generales, producir o recibir, de manera correcta, una representación fenoménica apropiada de ello. Me refiero a la experiencia *no* alucinatoria, pero incluso las alucinaciones pueden tener contenido representacional. En mi terminología, incluso si la alucinación de un objeto es tan vívida como para ser indistinguible fenoménicamente a su percepción –o incluso cualitativamente idéntica a su percepción–, es solo una experiencia *sensorial*, y no perceptiva: no hay nada que sea visto, oído, etc.[17]

3. Las bases de la percepción verídica

Ver objetos tridimensionales es un buen ejemplo de una razón que todavía no es evidente. Déjenme que in-

17 Para un análisis meritorio de la representación perceptiva diferente del mío (aunque en algunos aspectos le dé apoyo), véase Justin P. McBrayer, «A Limited Defense of Moral Perception», *Philosophical Studies* 149, 3 (2010): 305-20. Responde razonablemente al ataque de que la percepción moral no es causal que hice en «Moral Perception and the Causal Objection», *Ratio* 23, 3 (2010): 201-307.

dique algunos elementos centrales de la visión de tales objetos.

En primer lugar, nunca lo vemos (directamente) *todo* de un objeto, tal como un árbol, un animal o un edificio; vemos solo la parte que da hacia nosotros. Según la caracterización más intuitivamente plausible, vemos los objetos en virtud de ver ciertas de sus propiedades, tales como su forma (aunque sea de manera distorsionada)[18]. En segundo lugar, no se requiere ninguna inferencia: la visión de un objeto, incluso su visón atributiva, está constituida por la visión de las propiedades apropiadas, por ejemplo, verde y con hojas; no comporta inferir, ni depende de que infiramos, a partir de las proposiciones sobre el objeto, que es (digamos) verde y con hojas.

Propiedades fenoménicas contra propiedades físicas

Algunos filósofos han considerado durante mucho tiempo que la experiencia perceptiva implica la familiaridad tanto con las propiedades fenoménicas como con determinadas propiedades físicas del objeto percibido. Consideremos el caso de ver el borde de un vaso de cerveza desde cierto ángulo. En la que podemos denominar una experiencia visual «sin corregir», normalmente parece que el borde es elíptico. Pero, al margen de observar el vaso desde esta perspectiva, la elipticidad no es una propiedad de un vaso de cerveza normal. Así pues, cuando

18 La caracterización más intuitiva de este ver (una teoría en la que, a mi entender, se apoyó Berkeley en sus *Principios del conocimiento humano* para defender su fenomenalismo) es que vemos objetos en virtud de ver sus propiedades. Podemos conceder el carácter perspectivo de la visión, no obstante, sin entender que el objeto visto está construido a partir de las propiedades perceptivamente accesibles.

se habla de ver las propiedades de los objetos debe entenderse a veces en términos de propiedades que, de cierto modo apropiado, representan las propiedades del objeto visto pero no pertenecen a él. Existe, por supuesto, la propiedad física de la elipticidad, y podemos comprender cómo la consciencia fenoménicamente visual de esta propiedad puede, en las condiciones correctas, indicar al observador la forma real e incompatible de un vaso redondo. ¿Cuál es, entonces, la propiedad fenoménica que instanciamos cuando vemos el vaso *como* si tuviera un borde elíptico?[19] No hay ningún objeto elíptico presente, ni, en mi concepción, ningún objeto especial, tal como un *sense datum* o dato sensible, que pueda ser el soporte de la propiedad fenoménica de la elipticidad o de cualquier otra propiedad.

Una concepción positiva que propongo es que la propiedad fenoménica en cuestión es lo que podríamos denominar *ver visualmente elípticamente;* ver visualmente de un «modo elíptico», podríamos decir, dado que hablamos en términos de un adverbio de manera (hay quien habla, de manera semejante, de *aparecerse visualmente elípticamente*). Esta es una experiencia habitual, que se describe adverbialmente, que en general tenemos al ver un vaso desde un ángulo agudo. Concibo el tener esa experiencia –experimentarla en el sentido fenoménico relevante– como una propiedad psicológica del perceptor. Esta posición no implica que el observador esté familiarizado con un *sense datum*, un objeto «dado» a la sensación, que de hecho sea elíptico. No hace falta que el perceptor sea ni siquiera consciente de la propiedad fenoménica misma; instanciar

19 Me refiero a una apariencia *visual*; no vemos –en este sentido de «aspecto»– el borde como elíptico en el sentido *cognitivo* que implicaría atribuirle un carácter elíptico.

tal propiedad hace posible una consciencia de orden superior de ella, pero no requiere tener esa consciencia.

Por el contrario, para la concepción del *sense datum*, hay propiedades fenoménicas de estos objetos especiales, presumiblemente dependientes de la mente (*sense data*) –objetos que tienen sus propias propiedades, tales como la elipticidad–, y esas propiedades, a su vez, representan objetos físicos para los perceptores. Mi concepción no admite objetos como los *sense data*, y no hace falta que postulemos la familiaridad con la propiedad fenoménica de la elipticidad para explicar la experiencia de cuando nos parecer ver un borde elíptico. La propiedad fenoménica en cuestión –ver visualmente elípticamente– es una propiedad de orden superior de las personas, que tienen en virtud de ser sensorialmente conscientes de la propiedad de la elipticidad[20]. Hay personas; hay propiedades físicas; y hay experiencias sensoriales en las que somos conscientes de esas propiedades. Cuando, al percibir un objeto, se nos aparece visualmente de un modo dado, instanciamos una propiedad fenoménica[21].

20 La posición articulada aquí es una clarificación de la expresada en mi «Moral Perception and Moral Knowledge», *Proceedings of the Aristotelian Society* 84 (2010): 79-97, que contiene versiones previas de los capítulos I y II. Una versión aún más temprana de esta posición, que se confronta a la concepción del *sense datum*, la presenté y defendí en mi *Epistemology*, capítulo II. Debería añadir que la propiedad es de orden superior no porque sea una propiedad de una propiedad, sino porque la propiedad de ver elípticamente «contiene» conceptualmente la referencia a la propiedad menos compleja, de primer orden, de ser elíptico. Mi concepción tampoco implica que nada nos sea «dado» en la percepción, pero este no es el lugar para examinar el «mito de lo dado». Para un análisis reciente de ello, véase Mark Eli Kalderon, «Before the Law», *Philosophical Issues* 21 (2011): 219-44, y Martine Nida-Rumelin, «Phenomenal Presence and Perceptual Awareness: A Subjectivist Account of Perceptual Openness to the World», *Philosophical Issues* 21 (2011): 352-83.

21 No todas las propiedades fenoménicas son sensoriales, incluso si aplicamos el término también al sentido interno, como cuando este produce un dolor sordo sobre los ojos. La imaginación –«ver con el ojo de la mente»– y el habla interna son también fenoménicas.

Esta experiencia puede ser exactamente como la de ver un borde elíptico, pero esto no se debe a que estemos familiarizados con algo elíptico, sino a que algo redondo se nos aparece de una manera que evoca el sentido visual de la elipticidad. Si puede decirse que somos conscientes de la propiedad de la elipticidad, no es porque percibamos o estemos familiarizados con algo –sea físico o un *sense datum*– que tiene esta propiedad.

Parece ser una cuestión empírica la de si, de no haber visto *nunca* un objeto elíptico, uno podría tener todavía la consciencia de la elipticidad asociada a ver elípticamente. Es argüible que la propiedad fenoménica (sensorial) nunca se daría en la experiencia de una persona si uno nunca ha tenido una experiencia perceptiva de algo que es de hecho elíptico. Dudo de ello, pero en cualquier caso la posibilidad de la alucinación parece mostrar que la consciencia sensorial de la elipticidad –una consciencia fenoménica y no perceptiva– no implica consciencia simultánea de cualquier objeto que la posea.

El tipo de consciencia de las propiedades consideradas hasta ahora –consciencia perceptiva, en oposición a intelectiva– tiene un elemento fenoménico. La consciencia perceptiva de propiedades, además, puede requerir que sus muestras desempeñen un papel causal en la producción o el sostenimiento de esa consciencia; pero, si es así, ¿qué hay de las alucinaciones? Dado que las alucinaciones pueden darse cuando el sentido en cuestión no recibe estímulos externos –como cuando alguien que ha perdido el sentido de la vista alucina visualmente con la persona amada– una caracterización adecuada de la experiencia sensorial no debería asumir que esta contiene un objeto externo que es en cierto modo percibido, atenuada o anormalmente. Aquí es importante reparar en el hecho de

que aquello de lo que somos conscientes puede ser abstracto.

Parece haber, pues, al menos dos tipos de consciencia de propiedades: intelectiva y fenoménica. Supongamos que, habitualmente, la primera requiere –aunque solo sea en la fase inicial de la vida– una ruta a través de la última y en ciertos casos puede tener un elemento fenoménico. Aun así puede ser cierto que la consciencia no física de una propiedad, como en la alucinación, puede producir una experiencia sensorial, visual o de otro tipo, que parece al sujeto que es como ver. Aquí, la consciencia fenoménica puede ser fenoménicamente rica incluso si su objeto –una propiedad– es abstracto. La consciencia intelectiva puede también ser rica; aunque esto no es lo que me interesa aquí. Pero es importante: desde la perspectiva de la epistemología que yo hallo más plausible, es el tipo conceptual de consciencia que aparentemente subyace al conocimiento a priori[22].

Supongamos que consideramos a los objetos de las especies más básicas de la percepción como los tipos de propiedades físicas por los que vemos cosas espacio-temporales. Es plausible considerar que vemos esas cosas en virtud de ver sus propiedades: el color y la forma de un árbol, el aspecto redondo, oscuro, gastado de los neumáticos, la aparición de un forma plateada cuando despega un avión. ¿Cómo podemos mantener, pues, que la percepción supone una relación causal para el objeto percibido? Este objeto, después de todo, es lo que causa la

22 Proporciono un esbozo de la caracterización correspondiente del a priori y las referencias a las concepciones alternativas en «Skepticism about A Priori». Para un análisis relacionado del papel epistémico de la experiencia visual en el conocimiento a priori, véase Marcus Glaquinto, *Visual Thinking in Mathematics* (Oxford University Press, 2011).

experiencia perceptiva; la causa no es algo abstracto, como una propiedad. Este es un problema para la percepción en general que tenemos que solventar si queremos comprender la percepción moral.

El elemento causal parcialmente constitutivo de la relación perceptiva

Para nuestros propósitos, es mejor enfocar la difícil cuestión de cómo caracterizar los términos de las relaciones causales relevantes considerando, en primer lugar, cómo hemos de entender las atribuciones de causalidad referidas a sustancias. Pensemos en cuando decimos que lo que causó una abolladura en la puerta del coche fue una piedra, paradigma de sustancia. Con seguridad, queremos decir algo así: el acontecimiento de una piedra que golpea la puerta la abolló, esto es, causó el acontecimiento de que se abollase (una distorsión de su superficie). El problema aquí para la teoría causal de la percepción es explicar qué causa las experiencias perceptivas. Muchas experiencias perceptivas no son acontecimientos, sino impresiones en marcha; ni hace falta que los objetos perceptivos, incluso en los casos morales, sean acontecimientos. Uno podría ver una injusticia observando la distribución de las notas que pone un profesor a sus estudiantes en un seminario al que uno ha asistido a todas sus sesiones (digamos, en el que los dos más flojos tienen notas muy altas, mientras que el mejor tiene una baja).

Una caracterización natural del papel que desempeñan las sustancias en la causación de experiencias perceptivas surge del análisis de la causalidad entre acontecimientos y de la causalidad sustentadora. Mi ver aho-

ra una mano está causalmente sustentado por el hecho de que la mano tenga ahora la propiedad observable de tener cinco dedos, estar levantada, y así para cada propiedad que veo. Con percepciones momentáneas, tales como oír un disparo, la ocurrencia del objeto perceptivo, un pum en este caso (o un cambio, como cuando un rifle cambia del silencio al sonido pum), causa el acontecimiento de, digamos, oír un sonido de pum. De manera similar, si levanto la mano ante mis ojos, ese suceso causa mi experiencia visual de su levantarse, que es un acontecimiento parcialmente fenoménico.

El problema metafísico es aquí explicar qué tipos de objetos son designados mediante frases nominales usadas con naturalidad en los casos relevantes; por ejemplo, «que levante el brazo» y «que el mástil se mantenga en pie». Pero inmediatamente encontramos una ambigüedad: tales frases pueden designar tipos (propiedades) o casos (instanciaciones concretas de propiedades). Si levanto el brazo dos veces, hay dos casos del tipo levantar el brazo. Si el mástil se mantiene en pie tras grandes ráfagas de viento, hay tantos casos de esa propiedad de estado, que el mástil se mantenga en pie, como ráfagas. El tipo es abstracto y, así, la clase de cosa que no puede ser una causa. Denominaré a la instanciación concreta o caso del acontecimiento un *particular dependiente*. Es un particular porque es una cosa única en el tiempo y, por lo menos en el caso de los acontecimientos físicos, en el espacio; es dependiente porque debe haber un objeto que instancie la propiedad de moverse (y, al menos para las propiedades de acontecimientos, que sea un *caso* de él). Ontológicamente, el brazo es más básico que su movimiento: el brazo puede existir sin movimiento, pero no al revés.

La conexión de esta cuestión ontológica sobre los acontecimientos con la teoría causal de la percepción da como resultado la concepción según la cual lo que causa nuestro percibir una sustancia es que instancia (sea un caso de) cierto conjunto apropiado de propiedades, que por lo general incluye al menos una propiedad observable, tal como su color o su forma, o un sonido que produce[23]. A menos que la percepción sea estrictamente momentánea, habrá tanto una causalidad entre acontecimientos como una causalidad sustentadora: incluso para mi visión ininterrumpida del brazo, en cuyo caso mi experiencia visual es sustentada por el brazo, se da el acontecimiento de que yo *empiezo* a verlo, seguido del estado de que continúo viéndolo. Este estado es sustentado por las instanciaciones temporalmente extendidas de las propiedades relevantes del brazo, por lo general propiedades observables tales como el color o la forma. En el capítulo II, veremos cómo esta concepción de la percepción se aplica a los casos morales.

• • •

Permítanme que me refiera, en conjunto, a ciertas consideraciones sobre la percepción que han surgido en este capítulo, tomando la visión como paradigma. Ver un objeto es ver cierto subconjunto adecuado de sus propiedades[24]. Ver eso es cuestión de una relación causal apropia-

23 Uno podría preguntarse cómo puede la propiedad causativa no ser observable, pero no es preciso que el caso causativo sea observable, en oposición a mantener una conexión estrecha con una propiedad observable como, por ejemplo, un caso del reflejo de un rayo está estrechamente conectado (aunque no se identifica) con tener un color.

24 La propiedad podría ser relacional: puedo ver un avión distante percibiendo erróneamente su color y su forma, pero veo su localización aproximada (una

da entre la instanciación de esas propiedades y nuestra consciencia fenoménica de ellas; esto es, nuestra instanciación de determinadas propiedades fenoménicas –un tipo de representación sensorial– de las propiedades visibles en cuestión. Esta teoría de la percepción es realista, mentalista y (en el sentido indicado) representacionalista. Debe haber un objeto real que es percibido; percibirlo debe ser experiencial en el sentido de implicar mentalidad; y la experiencia perceptiva debe representar, en algún sentido, el objeto.

Este realismo puede parecer indirecto, pero es tan directo como puede ser un realismo plausible. No hay un modo más directo de ver un objeto físico que ver sus propiedades. Podríamos decir que la percepción está «mediada» por la consciencia de propiedades, pero esto puede confundir: las propiedades no son objetos concretos intermediarios, como los *sense data*, ni la sensación perceptiva del objeto es distinta de la sensación perceptiva de sus propiedades. Las principales cosas concretas postuladas –en oposición a las propiedades, que son entidades abstractas– son el perceptor y el objeto percibido. Las instanciaciones de propiedades por el perceptor y el objeto percibido son elementos de la misma relación perceptiva, y, ontológicamente, están hechos a partir de perceptores, universales y particulares perceptibles que instancian estos universales.

¿Cuál es la eficacia de la teoría de la percepción que he esbozado para acomodar la percepción moral, del tipo de ver una injusticia, por ejemplo? Esta es la cuestión principal que abordaré en el capítulo siguiente. Es de particular

---

propiedad relacional) y su relación conmigo produce una respuesta a los cambios en esta, digamos que una sensación de su movimiento hacia el este cuando es así. Pasaré por alto estas y otras complicaciones.

importancia explicar cómo el elemento causal de la percepción puede acomodarse en el caso moral, dado que las propiedades morales se conciben normalmente como normativas y a menudo como externas al orden causal. Tenemos, pues, que considerar no solo la integración de la causalidad en la percepción moral, sino también ciertos aspectos centrales sobre la naturaleza de las propiedades morales mismas.

II. La percepción moral: elementos causales, fenomenológicos y epistémicos

Deberíamos empezar por clarificar el problema que vamos a abordar. ¿Qué tipo de experiencia cabe pensar que constituye la percepción moral?

1. La percepción de lo que está bien y de lo que está mal

Muchos filósofos piensan que el conocimiento moral no es, en ningún caso, perceptivo y que la percepción es relevante para la ética solo en tanto que representa determinados hechos no morales. Estos son del tipo que, como el hecho de que una persona ha golpeado a otra, pueden establecerse sin aplicar, o incluso sin tener, conceptos morales. Para poder responder a esta concepción escéptica nos hace falta tanto una caracterización de la percepción como una comprensión de la base sobre la cual realizamos los juicios morales singulares. Los juicios morales singulares son juicios corrientes en los que se predica de una persona o grupo particular que tiene (prospectivamente) la obligación de hacer algo –por una

promesa, pongamos por caso– o (retrospectivamente) que ha hecho algo bueno –por ejemplo, ha donado dinero a organizaciones benéficas– o que ha actuado inmoralmente –digamos que aceptando un soborno–.

La pugna entre la percepción moral y la percepción de lo moral

Es esencial distinguir entre la *percepción moral* y la mera *percepción de un fenómeno moral*, como, por ejemplo, la simple percepción de un acto que tiene propiedades morales; algo de lo que es capaz una persona que no tiene sensibilidad moral ni tan siguiera dominio de los conceptos morales. Ver que un acto tiene una propiedad moral –por ejemplo, la propiedad de ser malo– no implica ver su maldad. Podemos ver un hurto, como cuando vemos a alguien que rompe una ventana y se apodera de una joya. Podemos oír una mentira, como cuando nos dicen que nos telefonearon en un momento en el que sabemos que estábamos prestando atención infructuosamente por si se producía esa llamada. Y, desde luego, podemos sentir cómo nos apuñalan. Estos tres casos, concebidos mínimamente en términos de lo que se representa sensorialmente en la experiencia, son percepciones de fenómenos no morales. Varían en lo que podemos denominar directividad, pero son todos casos de percepción. ¿Podemos, sin embargo, percibir también la maldad moral de esos actos?. En el caso de ver la bondad de algo –una propiedad positiva desde el punto de vista moral– podemos decir, en lenguaje llano, que nos sentimos aliviados al ver que se hace justicia, o gratificados al ver que una obligación moral largamente evadida es finalmente cumplida. Pero, ¿es la justicia misma, tal y como se mues-

tra, por ejemplo, en la igualdad de trato a los ciudadanos, genuinamente perceptible?

Este libro defiende una respuesta positiva a esta pregunta. Examinemos algunos ejemplos adicionales. A veces hablamos como si hubiésemos visto de hecho una propiedad moral (o una muestra de ella). Al responder a «¿Vio alguna vez que él hacía algo malo a su mujer?», uno puede decir con propiedad que «Sí, le vi derramar té caliente sobre su mano mientras ella describía un incidente que a él le avergonzaba». Y, ¿no podría uno ver una injusticia terrible al observar a unos soldados que disparan a ciudadanos que se manifiestan pacíficamente contra su gobierno?

Si nos dejamos guiar por el uso de «percibir» en castellano, podríamos ir más lejos y decir que podemos percibir determinados rasgos de carácter moral. Algunas personas parecen visiblemente buenas. «Si le cuentas un problema, al instante verás su bondad; salta a la vista». Sin duda, estas visiones de la bondad consisten en ver manifestaciones suyas. Esta no es la manera en la que vemos el bien y el mal morales que se ha ilustrado hasta el momento, pero tal vez haya dos (o más) modos significativamente diferentes de ver una propiedad moral. Ver su bondad es un tipo indirecto de ver. Aun así, si las manifestaciones relevantes de su carácter *evidencian* su bondad –reflejándola clara y fiablemente– parece haber un sentido en el que la bondad es, de hecho, vista. Podemos ver un avión en la distancia viendo una pequeña mancha y oyendo un ruido lejano. ¿No podría la bondad manifestarse a veces por medio de signos visibles comparables? Así, mientras que vemos, por ejemplo, la maldad del hurto al ver su base –apoderarse de la propiedad de otra persona–, vemos la bondad de una persona cuando

vemos sus *manifestaciones*. Pero esta diferencia apunta a la existencia de dos fundamentos (y tipos) en la percepción moral; si bien la diferencia no es (como defenderé enseguida) entre un caso de ver y uno de inferir.

Hay, pues, razones para entender literalmente la manera de hablar que representa las propiedades morales –o las propiedades morales aparentes– como perceptibles. Se podría objetar que nosotros no vemos, ni percibimos de ninguna otra manera, las propiedades morales, sino solo las propiedades o sucesos no morales que ponen de manifiesto su presencia. Los escépticos y los no-cognitivistas pueden ir más lejos: pueden decir que, como mucho, percibimos propiedades naturales que causan en nosotros la tendencia a adscribir propiedades morales (o a aplicar predicados morales) a sus poseedores o a expresar juicios morales sobre esos actos, personas u otros objetos de evaluación moral. Concedo que mucho de lo que digo aquí sobre la percepción moral puede acomodarse al no-cognitivismo o a otras concepciones antirrealistas (para las cuales no hay propiedades morales sino solo actitudes morales y un lenguaje moral que les es apropiado). En este libro, mi respuesta a esta concepción y al escepticismo es indirecta: solo aspiro a presentar una alternativa más plausible.

Supongamos que la hipótesis causal que acabo de mencionar es verdadera y que tendemos efectivamente a adscribir –y a decir que vemos– propiedades morales porque percibimos determinadas propiedades no morales. Debemos preguntarnos aún qué relaciones guardan, entre sí, los dos tipos de propiedades[25], así como los juicios no

25 Como sugiero en el texto, asumo que hay propiedades morales. Si mi posición en este libro es plausible, proporcionará razones a favor del cognitivismo moral. Las creencias perceptivas son casos paradigmáticos de cognición.

morales con los morales. En segundo lugar, cabe preguntarse si estas relaciones difieren de modo importante de las relaciones comunes que se dan fuera de la esfera moral. En tercer lugar, si difieren, ¿muestra esto que no adquirimos conocimiento o justificación moral por medio de la percepción de los tipos que he ilustrado? Para responder a estas cuestiones –que se desarrollarán en los próximos capítulos– es preciso dejar sentadas ciertas cosas sobre la percepción moral.

Para empezar, no deberíamos esperar que la percepción moral sea exactamente como la percepción física, o que sea exactamente igual que la percepción cotidiana de objetos visibles vistos a la luz normal. En primer lugar, concebir las propiedades morales como observables, en el que parece el sentido más elemental de observación, no es fácil, porque de ellas no es posible ningún tipo de representación sensorial fenoménica –en contraposición a intelectiva–, aunque sí pueden incorporar elementos fenoménicos[26]. En segundo lugar, incluso las propiedades perceptibles (sobre las que se basa a menudo la posesión de propiedades morales) pueden no ser, estrictamente hablando, observables, al menos de este modo elemental. Por ejemplo, uno puede ver a Wang ser injusto con Xiaohui al ser testigo de cómo le hurta las joyas del bolso,

26 Compárese, sin embargo, con la caracterización de Mark Wynn de la «percepción del valor»; véase, en especial, el capítulo III de *Emotional Experience and Religious Understanding* (Cambridge University Press, 2005). Parece que Wynn coincide con John McDowell en que «deberíamos concebir los valores "en el mundo" [...] según la concepción de McDowell, reconocemos los valores por medio de nuestras respuestas afectivas» (p. 9). La referencia es al artículo de McDowell, «Non-Cognitivism and Rule-Following», incluido en *Wittgenstein: To Follow a Rule*, ed. S. Holtzmoann y C. Leich (Routledge and Kegan Paul, Londres, 1981). Cfr. los pasajes citados por Wynn de Quentin Smith y de Friedrich Schleiermacher (pp. 64 y 66). Para un análisis más detallado de la perceptibilidad de los valores, véase Robert C. Roberts, *Emotions in the Moral Life* (Cambridge University Press, 2013).

o de acusarle falsamente de hurto. Pero lo que es observable es la sustracción de Wang, pongamos por caso, de un brazalete, o su acto audible de acusarle de hurto. Aun así, uno puede contar la falsa acusación de Wang entre los «hechos observables», porque ve y oye el acto de habla acusatorio y sabe que la acusación es falsa. Lo que observamos puede no ser solo una cuestión de lo que percibimos, sino que puede depender también de lo que ya sabemos. Debemos conceder, sin embargo, que incluso aunque uno pueda observar visualmente el fundamento de la falsedad –tal como el dinero, que se dice que el acusado ha hurtado, enrollado en la mano de su acusador–, ver la injusticia depende de la comprensión que uno tenga del significado de la discrepancia entre este hecho visible y el contenido de la acusación.

Lo perceptivo y lo perceptible

Deberíamos distinguir entre dos tipos de propiedades que, aunque su presencia puede ser conocida por inferencia, son capaces, cada una de ellas, de ser objeto de conocimiento no inferencial: lo *perceptivo* y lo *perceptible*. Lo perceptivo engloba las propiedades sensoriales, tales como los colores y las formas, las texturas y las resonancias, así como otras propiedades familiares de la experiencia sensorial. No hay ninguna percepción cotidiana sin ellas. Lo perceptible va más allá de las propiedades sensoriales e incluye ciertas propiedades morales: ser malo, ser injusto y ser obligatorio, entre otras. Las propiedades perceptivas son perceptibles, pero no todas las propiedades perceptibles son perceptivas, ni cada ejemplificación de una propiedad

perceptible (como, por ejemplo, la injusticia) necesita ser perceptiva. Muchos de los ejemplos examinados hasta ahora indican que la percepción revela lo perceptible. Podemos verlo más claramente considerando si el tipo de perceptibilidad que nos interesa puede ser *observable*.

¿Es la injusticia observable, en el sentido más básico, que aparentemente acompaña a las propiedades perceptivas? ¿Ver una injusticia, por ejemplo, es observacional en el sentido relativo a las propiedades perceptivas? ¿O, más bien, esta clase de percepción moral consiste en ver –de un modo que no es, al menos, estrictamente observacional– un conjunto de «propiedades base» de la injusticia, esto es, propiedades de las que la injusticia es consecuencia de manera que hacen patente que se ha cometido una injusticia? Al hacer estas preguntas, asumo algo que cuenta con un amplio apoyo: que las acciones y otros soportes de propiedades morales no tienen esas propiedades de modo *bruto*, sino como *consecuencia* de tener propiedades «descriptivas». Un acto no es sencillamente malo, de la manera en la que un acto puede simplemente ser el movimiento de una mano[27]. Es esencial a la maldad de un acto que este sea malo sobre la base, por ejemplo, de ser una mentira, o *porque* rompe una promesa, o *como* un apuñalamiento, etc. De modo semejante, una persona no es simplemente buena, sino buena porque se rige

27 No presupongo que haya propiedades que no estén basadas en otras, sino solo que las propiedades morales están basadas en las descriptivas de manera diferente a como la propiedad de mover intencionalmente la mano está basada en, digamos, elementos intencionales tales como los deseos. Incluso si la diferencia no es de modalidad, sea conceptual u óntica, hay diferencias epistémicas (clarificadas en el texto principal) y esto es lo más importante para las tesis defendidas en este libro.

por buenos motivos y por las creencias apropiadas que le guían hacia fines constructivos[28].

La cuestión es, pues, si uno puede realmente ver un fenómeno moral, tal como la injusticia. Recordemos la distinción entre ver una acción que es mala y ver su maldad. Claramente, uno puede ver un acto que *es* malo (injusto, una violación de un derecho moral, etc.); esto requiere solo ver el acto y que es efectivamente malo. Uno puede también verlo *como* malo; esto requiere verlo y, de alguna manera, considerarlo malo. En tercer lugar, podemos ver *que* se ha hecho un mal; una manera en la que esto es posible es ver que el acto se ha realizado y, parcialmente sobre esta base, percatarse de que es malo, al ver propiedades que uno sabe que tiene. Pero, en cualquiera de esos tres casos, ¿vemos literalmente propiedades tales como la maldad o la injusticia? Consideremos a un colega que escribe «Notable» en el examen de un estudiante en lugar de «Sobresaliente», que es lo que se merece, según nuestra lectura cuidadosa. ¿Vemos una injusticia, en virtud de observar esto? Sin duda es posible, pero la percepción moral que ilustra este caso no es el tipo elemental de percepción que supone ver la forma de un árbol.

¿Es la percepción moral de un tipo diferente de cualquier otro tipo de percepción no moral? Uno podría pensar que los elementos fenoménicos de la percepción pro-

28 Que las propiedades morales son *resultantes* es una idea elaborada en *Principia Ethica* de G.E. Moore (Cambridge University Press, 1903) [hay trad. castellana de M. Vázquez Guisán, Crítica, Barcelona, 2002] y en *The Right and the Good* de W.D. Ross (Oxford University Press, 1930; reimpreso en 2002 con una extensa introducción de Philip Stratton-Lake, Hackett Pub. Co.) [*Lo correcto y lo bueno*, trad. de Leonardo Rodríguez, Sígueme, Salamanca, 2001], en especial, en el capítulo II. Desarrollo más la cuestión en el capítulo II de mi libro *The Good in the Right*.

piamente dicha tienen que ser sensoriales del modo representacional que caracteriza la forma paradigmática de ver y de algunos de los otros cuatro sentidos cotidianos. Pero, ¿por qué debemos esperar que la percepción de la injusticia, que es un fenómeno normativo y no-sensorial, sea exactamente equivalente a la percepción del color, la forma, el sabor o el sonido, que son de carácter físico o, en todo caso, sensoriales y no normativos? ¿Por qué no debería haber, por ejemplo, un sentido fenoménico de injusticia que no es (propiamente) «pictórico» del modo ejemplificado por la impresión visual de un árbol o de una pintura? Si una percepción moral es auditiva, como cuando oímos una mentira, o táctil, como cuando sentimos una puñalada, no estamos tentados a esperar que sea pictórica, por lo menos de la manera que podemos entender que lo es la experiencia visual. Pero, ¿puede aún pensarse que la experiencia perceptiva debe ser cartográfica, e incorporar un «mapeo» que va de las propiedades fenoménicas, tales como una impresión táctil de la forma o una impresión visual de cuatro cuadrados en una pintura, a las propiedades del objeto percibido, por ejemplo, la división en cuatro cuadrados? Creo que no. Lo que vemos debe ser perceptible. Pero incluso si las propiedades perceptibles, tales como ser malo o injusto, tienen que ser vistas al ver propiedades perceptivas, tales como los movimientos corporales, estas últimas no agotan las primeras. Los sentidos pueden darnos aquello más básico que nos permite ver ciertas propiedades perceptibles sin que estas sean del mismo nivel que las propiedades perceptivas descritas o mapeadas por los sentidos.

Dado que la visión de objetos físicos domina la manera que tenemos de pensar sobre la percepción, puede

parecernos que no hay más percepción que las representaciones pictórica y cartográfica. La influencia que tiene el ver propiedades perceptivas –designadas con términos estrictamente observacionales– sobre las teorías filosóficas de la percepción es de muy amplio alcance. Hume, por ejemplo, concebía la percepción en términos de impresiones. Si uno imagina que imprime lo que ve en cera –que puede registrar el color y las formas visualizadas con bastante fidelidad–, puede ver por qué la representación perceptiva podría concebirse cartográficamente[29]. La impresión en cera coloreada es como un mapa topográfico de lo que se ve. Pero percibir no es hacer un mapa mental, ni la representación perceptiva tiene por qué ser cartográfica. Incluso las percepciones olfativas, gustativas y, quizás, auditivas, señalan esto. Muchas de estas experiencias son unidimensionales de un modo que la experiencia visual ordinaria no lo es, aunque si vemos, por ejemplo, de frente el lateral negro de un barco desde un bote de remos, este puede parecer unidimensional. Si no hay variación alguna en el campo sensorial, no hay normalmente nada que la experiencia sensorial parezca mapear. Dadas estas consideraciones, podemos ver que, aunque para ciertos casos de injusticia podemos hallar, quizás, el acto concreto que vemos injusto, un tipo de mapeo del sentido perceptivo de la injusticia en determinadas propiedades *base* de la injusticia, sin embargo no hay propiedades fenoménicas que tengan una relación representacional cartográfica con las propiedades de la injusticia misma.

29 Cfr. la idea de Locke de que la mente es una «tabula rasa» al nacer; una pizarra en blanco que aguarda a que la experiencia, sobre todo la experiencia perceptiva, inscriba en ella la información. De nuevo, es fácil ver cómo una metáfora natural puede inducirnos a concebir la representación perceptiva cartográficamente.

2. El carácter representacional de la percepción moral

A la luz de lo que hemos visto hasta el momento, podemos distinguir dos concepciones de la percepción moral: una que se centra en la representación fenoménica –y, especialmente, cartográfica– de, por ejemplo, la injusticia; y la otra, que es más plausible, que se centra en la representación fenoménica constituida por una *respuesta* perceptiva (más rica) a la injusticia. Así pues, podemos decir que el sentido de la injusticia es un tipo de impresión que tenemos de esta *como* basada e integrada fenoménicamente en una percepción ordinaria adecuada de las propiedades de las que la injusticia es consiguiente o resultante (que la *fundamentan*, si usamos otro término para la misma relación); impresión que podría funcionar como el elemento experiencial en la percepción moral[30].

Un constituyente importante de esta integración fenoménica es la sensación reconocida por el perceptor de la conexión entre, por un lado, la impresión de, digamos, la injusticia o (por el lado positivo) la beneficencia y, por el otro, las propiedades que fundamentan esos fenómenos morales. Este reconocimiento de la conexión que

30 Compárese con lo que dice Jonathan Dancy: «aunque podemos discernir, en general, razones, nuestra capacidad para hacerlo no es sensorial; no es la sensibilidad la que produce el reconocimiento de razones (aunque puede hacer falta la sensibilidad en el proceso); es más bien nuestra capacidad para juzgar... Podríamos, supongo, concebir el juicio en general como una *respuesta* a las razones reconocidas...» Véase *Ethics without Principles* (Oxford University Press, 2004), 144. Esto parece consistente con mi punto de vista; y si podemos reconocer razones discriminando propiedades base de una propiedad moral central para un juicio, entonces, si, como sostengo, ciertos casos de reconocimiento están integrados en una cierta fenomenología y en una comprensión de los conceptos moralmente relevantes, mi posición sobre la percepción moral (simple y proposicional) se adapta a la concepción de ciertos juicios morales (*prima facie*) que se han esbozado aquí.

siente el perceptor normalmente produce una disposición no inferencial a atribuir las propiedades morales de la acción (o de otro fenómeno que esté en cuestión) a la base de la propiedad o conjunto de propiedades (de esa acción) que fundamentan la propiedad moral. Supongamos, por ejemplo, que veo injusticia en una distribución. Mi sentido de la justicia me dispone normalmente a creer que la distribución es incorrecta porque (sobre la base de que), por ejemplo, da más a una persona que a otra en la misma posición de necesidad. Mi atribución de la injusticia, sin embargo, si es perceptiva, es no inferencial[31] y, en cualquier caso, no hace falta que esté unida al término «injusticia» o a cualquier otro sinónimo. Hay un conjunto de términos que pueden ser apropiados, y podemos de hecho dejar abierta la medida en que la atribución de la propiedad depende, en lo más mínimo, de los usos lingüísticos del perceptor.

Considero que la percepción *moral* tiene un sentido fenoménico –que puede ser emocional, aunque no necesariamente– del carácter moral del acto. Este sentido puede, por ejemplo, hacernos sentir desaprobación, o incluso un tipo de repugnancia, como cuando vemos a un hombre que derrama deliberadamente té caliente en la mano de su esposa. No hace falta que sea muy específico; puede, por ejemplo, hacernos sentir una *inadecuación* entre el acto y el contexto, como cuando vemos que se trata desigualmente a un hombre o una mujer en el reparto de primas por el mismo trabajo. Positivamente, una sensación de adecuación puede desempeñar un papel fenoménico semejante en la percepción moral. Pensemos

31 Diré más sobre esto en este y otros capítulos para explicar por qué muchas atribuciones morales pueden ser no inferenciales.

en el sentido de satisfacción que produce la reparación moral si vemos a una persona que nos importa disculparse ante alguien por quien también nos preocupamos por haberle dicho algo ofensivo; la disculpa compensa la ofensa. La percepción moral también puede tener por objeto una acción propia, como cuando vemos de repente que estamos siendo injustos con alguien a quien criticamos[32].

En todo caso, el sentido moral de la maldad, la injusticia o, en el caso positivo, la reparación bien recibida, está esencialmente conectado con la percepción de propiedades no morales en las que se fundamentan las propiedades morales. En casos como estos, podría decirse que *tenemos sensaciones morales*. Esto no se debe a que las propiedades morales sean sensoriales –no lo son–, sino a que hay un tipo de experiencia perceptiva que incorpora adecuadamente las propiedades que fundamentan la propiedad moral que sentimos. La perceptibilidad no se restringe a la perceptividad.

Las propiedades morales y la percepción de la emoción

Aquí puede aprenderse mucho comparando la percepción moral con ver un estallido de cólera que puede provocar el comentario «¡Nunca he visto nada igual!». ¿Dire-

32 Si las percepciones son experienciales, como propuse, entonces es natural concebir las percepciones morales como experiencias morales. Las autopercepciones pueden incluirse aquí, pero desde luego no todas las autopercepciones de fenómenos moralmente significativos, tales como actuar movidos por un sentido de obligación moral, son percepciones morales, ni son las percepciones morales el único tipo de experiencia moral. En «The Axiology of Moral Experience» (*Journal of Ethics* 2, 1998: 355-75) ofrezco una caracterización de la experiencia moral que apoya mi teoría de la percepción moral y mi concepción (expuesta en el capítulo V) de la relación entre la percepción moral y la estética.

mos que la cólera no se percibe porque se ve a través de ver lo que podríamos denominar manifestaciones constitutivas de ella, tales como el enrojecimiento del rostro, los gritos y la respiración fuerte? Cierto, todo esto puede imitarlo un buen actor. Pero, igualmente, la fachada de una casa puede imitar un edificio completo, escondiendo un espacio vacío detrás y, sin embargo, no deberíamos concluir que nunca vemos casas. ¿Por qué, pues, no pueden ciertas injusticias ser tan perceptibles como la cólera?

Es verdad que, mientras que vemos la cólera por medio de sus manifestaciones, el mal moral (u otros fenómenos) se ve por sus fundamentos. Pero, ¿por qué debemos concebir la percepción moral solo como respuestas a efectos y no como causas o fundamentos?¿Por qué no podría ser la percepción, en general, una respuesta a diversos indicadores o determinantes fiables del fenómeno percibido? Supongamos que concebimos la percepción como (en parte) un tipo de recepción y procesamiento de información por una vía causal procedente de una fuente de información que llega hasta la mente, sin que el procesamiento tenga que implicar sucesos en la consciencia[33]. Esta concepción ciertamente concuerda bien con el papel que la percepción desempeña en la producción de conocimiento empírico. Para esta concepción, no debería importar si la información que afecta a los sentidos se determina por lo que es percibido o, en

33 Para un análisis del sentido en el que la percepción es procesamiento de información, véase Fred Dretske, *Knowledge and the Flow of Informations* (MIT Press, Cambridge, 1981) [*Conocimiento e información*, Orbis, Barcelona, 1987]. El procesamiento de información es más que su mera percepción; véase Burge, *Origins of Objectivity*, por ejemplo pp. 299-301, para un análisis de ambas nociones y aspectos concernientes a la concepción de Dretske.

cambio, lo determina o manifiesta. Podemos saber una cosa por los efectos producidos por su presencia o por las causas que garantizan su ocurrencia.

Consideremos el último tipo de caso –la percepción a partir de los fundamentos– con un ejemplo de percepción que proporciona conocimiento perceptivo que surge de ver un fundamento causal. ¿No podría decir que vi un asesinato si lo que vi es a una persona que ponía lo que sé que es una dosis mortal de veneno para el que no hay antídoto en el vaso de whisky de otra, y a esta bebérselo ante mis ojos? Veo un acto que *es* un asesinato y, dados mis conocimientos previos, lo veo de ese modo. Si el transcurso del tiempo hace que parezca que la acción de asesinar no está completa hasta que se produzca la muerte, repárese en que la relación entre la información causal y el acto es la misma que cuando vemos explotar una bomba cerca de un soldado, pero, debido al humo instantáneo, no vemos la inevitable muerte que provoca. ¿No hemos visto el asesinato? Para verlo no hace falta que veamos sus indicaciones habituales o su extensión temporal completa en mayor medida de lo que ver una casa requiere ver todas sus ventanas y puertas o todas sus estancias.

Incluso si uno insiste en que no podemos decir que hemos visto el asesinato hasta que tiene lugar la muerte, la relación entre aquello que nos hace verlo y el hecho mismo de verlo es la misma: los determinantes vistos son aquellos por los que vemos la acción; y el mal que conlleva. El uso del lenguaje que estoy mostrando es, al menos, tan antiguo como Shakespeare. En *Romeo y Julieta*, tras ser apuñalado mortalmente, Mercucio dice: «¡Estoy ya despachado!» (acto III, escena I). Y en *Hamlet*, Laertes, herido de muerte con su propia espada envenenada, confiesa que «me mata, con justicia, mi propia traición», y

continúa diciendo que Hamlet también ha sido asesinado:

> Hamlet, vas a morir, no hay en el mundo medicina que pueda salvarte.
>
> (Acto V, escena II)[34]

Sin lugar a dudas, la relación entre los fundamentos del mal y el mal que se ve no es causal. El envenenamiento mortal no causa el mal, sino que lo implica, en un sentido parcialmente constitutivo. Pero, como ilustra el caso del mal hecho por Laertes, la relación es altamente fiable. Puede incluso ser una relación necesaria y, por tanto, desde el punto de vista de la percepción entendida como un tipo de recepción de información, ser perfectamente adecuada para fundamentar la percepción y, de hecho, el conocimiento.

Debe concederse también que, mientras que alguien perceptivamente normal no puede normalmente ver un árbol a la luz del día sin tener la experiencia representacional arbórea usual, muchas personas *pueden* ver una injusticia perceptible sin percibir la injusticia o tener ninguna respuesta fenoménica moral, tal como un sentido intuitivo del mal. Pero la proporción de personas que son moralmente perspicaces, o, de hecho, mínimamente normales a nivel moral, es menor que la proporción de los que son normales a nivel perceptivo. Además, la injusticia puede ser sutil, y la dificultad de percibirla, para algunas personas que son moralmente normales, puede retrotraerse a la necesidad de ser más

34 Se cita la traducción de Carmen Cienfuegos (*Hamlet*, Andrés Bello, Barcelona, 1998), que, de todas las consultadas, es la que mejor se adecua a lo que quiere decir Audi. Gracias a Miracle Garrido por la sugerencia. [*N. del T.*].

sensible moralmente de lo habitual. Comparemos el hecho de ver una injusticia con el hecho de ver un cuadro en el que se puede ver esbozada una figura pequeña de una persona, aunque no se puede distinguir con claridad de los arbustos del fondo. Alguien que sea perceptivamente normal, pero no un observador experimentado de cuadros, puede no tener ninguna respuesta fenoménica que represente la figura, sin un escrutinio o una guía cuidadosos. Esto no implica que la figura sea visualmente imperceptible. Igualmente, que una persona totalmente insensible a la injusticia sea testigo de un acto visiblemente injusto, sin darse cuenta de ello, no implica que la injusticia de este sea moralmente imperceptible; sin duda, no lo es para los demás observadores. La insensibilidad a una propiedad no implica su imperceptibilidad[35].

Debería ser obvio, pues, que la teoría de la percepción que he presentado puede acomodar la percepción moral al incorporar la distinción entre representaciones perceptivas de un tipo sensorial cotidiano y las representaciones perceptivas de un tipo más rico con un elemento moral. ¿Puede, no obstante, esta teoría general de la percepción explicar el carácter causal de la percepción moral? Puede. Pero no tratando las ejemplificaciones de propiedades perceptivas (morales), tal como ver una injusticia, como producidas o sostenidas causalmente por ejemplificaciones de propiedades morales. La teoría es neutral respecto a la posibilidad de que las propiedades

35 La concepción propuesta es consistente con mi intuicionismo ético, desarrollado en *The Good in the Right* y en otros lugares; este párrafo indica cómo responder a la objeción de Sarah McGrath a la idea de que hay conocimiento intuitivo (sin duda, no todo él perceptivo) de hechos morales particulares. Véase McGrath, «Moral Knowledge by Perception», *Philosophical Review* 18 (2004): 209-29, esp. p. 223.

morales mismas sean causales. Pero sí que entiende la visión de determinados subconjuntos de propiedades base de la injusticia como un tipo de percepción de una propiedad moral –por lo menos, dada una comprensión apropiada de su conexión con las propiedades morales–. Y este tipo incluye, como elementos, percepciones cotidianas, tal como ver la sustracción violenta de la cartera de un anciano u oír una vulgaridad como insultante. Dependiendo de nuestra constitución psicológica, podemos ser incapaces de ser testigos de estas cosas sin un sentido fenoménico del mal integrado en nuestra representación perceptiva de hechos malvados[36]. Muchas personas no pueden ignorar determinados agravios perceptibles perpetrados en su presencia y, para ellas, es prácticamente irresistible la percepción moral de determinadas injusticias muy evidentes.

¿Es la percepción moral necesariamente conceptual?

Hemos visto la diferencia entre la percepción moral de la maldad y la percepción de que algo es meramente un acto que *es* malvado. Hemos visto también que la percepción moral no implica la formación de una creencia o juicio moral. Aunque la percepción moral no implica creer, sigue siendo cierto que, dada nuestra manera de ver ciertas propiedades base que son suficientes para la injusticia, a veces conocemos perceptivamente y tenemos la garantía perceptiva para creer que, por ejem-

36 Para una propuesta en esta linea de una fenomenología parcial de la percepción moral, véase Terry Horgan y Mark Timmons, «What Does Phenomenology Tell Us about Moral Objectivity?», *Social Theory and Policy* (2008): 267-300. También exploran aspectos fenomenológicos de la adecuación.

plo, una persona está siendo injusta con alguien. Tenemos, pues, justificación si vemos el acto *como* una injusticia. Cuando tenemos tal conocimiento o garantía perceptivos, a menudo esto puede describirse con propiedad como estar *viendo que* el primero está siendo injusto con el segundo y, de hecho, como teniendo conocimiento de ello.

Esto no implica que ver *una injusticia* sea intrínsecamente conceptual. Pero ver *que* se ha cometido una injusticia *es* conceptual. Un niño que ha desarrollado ya el concepto de injusticia puede ver un acto que constituye una injusticia. Una década más tarde, por supuesto, la misma percepción podría dar como resultado inmediato una conceptualización moral del acto o, de hecho, conocimiento moral del mismo. Entre estos dos momentos, el niño puede inquietarse al ver una injusticia en el tipo de acto en cuestión; por ejemplo, si observa que unos padres compran a uno de sus dos hijos gemelos del mismo sexo un par de zapatos mucho mejores que al otro en un centro comercial al que les han llevado justo antes de empezar el curso escolar. Previamente a la conceptualización, el niño puede sentir que hay algo inadecuado en esa acción: la disparidad en el trato produce un malestar en el niño que ve que un gemelo recibe mejor trato que el otro. Esa percepción de la disparidad, junto con el sentido de la falta de adecuación, refleja una sensibilidad discriminativa del trato diferencial y pone al niño en buena posición para desarrollar el concepto de justicia. Si esta descripción es correcta, la percepción moral puede preceder a la formación de conceptos morales, y de hecho ser una vía normal de su desarrollo.

Mi concepción no implica que *todo* conocimiento moral no inferencial de hechos morales perceptibles sea

perceptivo. Uno podría conocer tales hechos a partir del recuerdo o del testimonio. Estos son modos no inferenciales de conocimiento[37]. Concebiblemente, puede incluso haber una capacidad de detección subliminal por la cual alguien conoce no inferencialmente ciertos de esos hechos más directamente. Este tipo de conocimiento sería análogo al que es posible por medio de un tipo de visión ciega (o ceguera cortical)[38].

Por contraste, una experiencia que constituye una percepción moral tiene que contener un elemento fenoménico. Muchos elementos de este tipo podrían denominarse *apariencias morales perceptivas*. Estas no son equivalentes a *apariencias morales intuitivas*, aunque puedan producirlas. Ni hace falta que una proposición conocida por percepción moral sea intuitiva, en el sentido general de que la encontremos plausible al considerarla incluso al margen de los datos favorables, sean perceptivos o de otro tipo.

No obstante, puede muy bien suceder que ciertas apariencias morales perceptivas estén relacionadas con apariencias intuitivas basadas en una versión hipotética del mismo caso, de la misma manera que las apariencias físicas perceptivas (como ocurre con la visión común) están relacionadas con un ver imaginativo del mismo objeto en la mente. Incluso el mero hecho de describir a alguien que otorga calificaciones diferentes a rendimientos igualmente buenos, como cuando recordamos que lo vimos, puede producir una intuición de injusticia, así como imaginar que alguien ve un vaso

37 Explico con más detalle por qué estos tipos de conocimiento deben considerarse no inferenciales en los capítulos III y VII de mi *Epistemology*.

38 Habilidad para responder a la información visual a pesar de no tener consciencia de ver nada (a causa de un daño en el córtex visual). [*N. del T.*].

desde un ángulo puede producir una impresión (causada por la imaginación) de elipticidad. La imaginación reproductora puede *repetir* la percepción; la imaginación prospectiva puede *predecir* la percepción; y la imaginación creativa puede ir más allá de la percepción tanto en la variedad de propiedades imaginadas como en sus combinaciones. La capacidad de respuesta con respecto a las ejemplificaciones de propiedades es crucial en ambos casos.

Nada de lo dicho aquí implica que lo que perceptivamente parece tener una propiedad la tenga de hecho, ni hace falta que toda apariencia perceptiva o intuitiva referida a una proposición –una impresión (consciente) perceptiva o intuitiva que sea verdadera– produzca una creencia de la proposición que apoya. Una proposición conocible perceptivamente puede ser solo un objeto *potencial* de una apariencia perceptiva o intuitiva, como cuando alguien ve algo moralmente incorrecto y considera la naturaleza del acto sin tener inicialmente una sensación de que está mal o, en especial, de ver *que* está mal. Aquí ver algo moralmente incorrecto puede no ser ni tan siquiera una percepción moral y, ciertamente, no hace falta que proporcione la percepción proposicional de que el acto está mal. Podríamos ver a un hombre que consideramos dominante darle la mano a otro, más pequeño y de rango inferior, antes de una reunión y observar un apretón excesivo, que le enrojece la mano. Puede que no sea hasta más tarde que nos parezca que fuimos testigos de una intimidación, aunque podríamos haber estado más alerta y haber visto en ese momento que el primero estaba intimidando con malas artes al segundo. Además, las apariencias morales perceptivas pueden ser o no par-

cialmente emocionales, como cuando está involucrada la indignación[39].

Debe estar claro que mi teoría de la percepción moral es realista, en el sentido de que considera que las propiedades morales son propiedades genuinas de las acciones y de las personas. Pero la teoría también enfatiza los aspectos fenoménico, actitudinal e incluso emotivo de la percepción moral. Con estos tipos de elementos psicológicos en mente, algunos filósofos han desarrollado una amplia analogía entre las propiedades morales y las cualidades secundarias, o han tratado, de hecho, a las primeras como un subtipo de las segundas. Este asunto es demasiado complicado para que lo examinemos aquí en profundidad[40]. Pero cabe señalar por qué no es fructífero encuadrar mi posición en este tipo de concepción. En pri-

39 Aquí y en muchos otros lugares será evidente que considero que las percepciones morales surgen de tendencias motivacionales y conductuales, o tienen alguna conexión importante con ellas. Mi caracterización puede aceptar muchos aspectos de la concepción de la percepción defendida por Alva Noë en su libro, de gran alcance, *Action in Perception* (MIT Press, Cambridge, 2004), pero no acepto todos los elementos de su teoría de la percepción «enactiva» por ejemplo, que «para que la sensación perceptiva constituya experiencia –esto es, para que tenga contenido representacional genuino– el perceptor tiene que poseer y hacer uso de un *conocimiento sensoriomotor*» (p. 17). Quizás, no obstante, este requisito sea menos exigente de lo que uno puede pensar: una página antes dice que «La concepción enactiva insiste en que sentir no es suficiente para la experiencia perceptiva (esto es, para la experiencia con contenido representacional del mundo)» (p. 16). Estoy de acuerdo en que es insuficiente. Y para mí el «esto es» sugiere que, al determinar lo que cuenta como percepción, el tipo de contenido puede ser más importante que la condición sensoriomotor y puede, al menos, calificar lo que esa condición requiere.

40 Para un análisis crítico detallado de la concepción basada en las cualidades secundarias, véase Elizabeth Tropman, «Intuitionism and the Secondary Quality Analogy in Ethics», Journal of Value Inquiry 44 (2010): 31-45. Para una presentación favorable de la analogía, véase Justin D'Arms y Daniel Jacobson, «Sensibility Theory and Projectivism», en *The Oxford Handbook of Ethical Theory*, ed. David Copp (Oxford University Press, 2006), pp. 186-218.

mer lugar, es característico de esta concepción sostener que las cualidades secundarias, como los colores, no son propiedades intrínsecas de sus poseedores –no están «en» el objeto que las tiene, como dijo Locke–, sino disposiciones del objeto para producir determinadas propiedades fenoménicas en el observador. En mi concepción, las propiedades morales pertenecen a los objetos; están, pues, «en» ellos. Conllevan que los observadores competentes de esos objetos *suelan* tener determinado tipo de experiencia, pero no están constituidos por esta tendencia. En segundo lugar, mientras que los teóricos de las cualidades secundarias suelen pensar que la naturaleza de las propiedades morales depende de las respuestas humanas del modo en el que las propiedades de color parecen hacerlo, yo lo niego. Ciertamente, un observador moralmente competente de, por ejemplo, una injusticia brutal, tenderá a tener una experiencia de desaprobación; pero, con seguridad, pueden existir estas propiedades morales (y actos que las muestren) incluso si no hubiera observadores moralmente competentes, sino solo bárbaros delincuentes.

• • •

Según la concepción presentada en el capítulo I, la percepción es un tipo de relación informativa experiencial entre el perceptor y el objeto percibido. No he ofrecido un análisis completo de esta relación, pero he dicho lo suficiente para explicar cómo, incluso si las propiedades morales no son ellas mismas causales, pueden aún ser perceptibles. Las percibimos al percibir las propiedades que las fundamentan, que, a su vez, pueden ser o no percibidas del modo básico en el que percibimos ciertas

propiedades, que no es por medio de percibir aún otras. Pero la dependencia de las propiedades morales con respecto a la percepción no moral no implica una dependencia inferencial de todo juicio o creencia moral con respecto a los juicios o creencias no morales (un asunto que se ilustrará también para la esfera estética en el capítulo V). De hecho, aunque percibir propiedades morales, como ver una injusticia, normalmente produzca creencias, no hace falta que lo haga. Cuando sí lo hace, puede hacerlo de un modo que fundamente esa creencia en la percepción de otras propiedades del acto injusto en virtud del cual *es* injusto. Este tipo de fundamento explica cómo una creencia moral que surge de la percepción puede constituir conocimiento perceptivo y hacerlo sobre fundamentos que son públicamente accesibles y, aunque no lo garanticen, son base para el acuerdo ético. Hay más cosas que pueden decirse sobre cómo esto es posible y sobre cómo el conocimiento moral perceptivo está conectado no solo con otros tipos de conocimiento moral, sino también con la intuición y la emoción, que, como se mostrará más adelante, están significativamente relacionados con la percepción y el conocimiento perceptivo.

III. La percepción como fuente directa de conocimiento moral

La mera percepción, sea moral o no, no implica la formación de una creencia, pero su carácter no doxástico no le impide en último término ofrecer a los perceptores mucha información acerca del objeto percibido. Que la percepción funcione así explica en gran medida que pueda justificar las creencias apropiadamente conectadas con su contenido, así como fundamentar el conocimiento de su objeto. Pero si, al percibir un objeto, procesamos, de algún modo, información –como mantienen muchísimos psicólogos y filósofos–, podríamos preguntarnos si la percepción es en alguna medida inferencial. La comprensión de la percepción requiere que nos esforcemos en responder esta pregunta, para lo cual nos hace falta clarificar previamente qué hace que algo sea una inferencia. En este capítulo se explora en qué difieren la percepción y la inferencia y cómo cada una de ellas puede darnos conocimiento moral.

1. La percepción y la inferencia

Algunos filósofos podrían aducir que, aunque podemos ver, por ejemplo, que alguien está escribiendo «Karl solo trabajó dos horas», sin embargo, no podemos ver que esta afirmación sea injusta, aun cuando sepamos que Karl trabajó durante mucho más tiempo. Más bien, considerarían que se puede sostener que, a partir de lo que conocemos visualmente y del trasfondo de proposiciones que ya creemos, *inferimos* que se ha cometido una injusticia al decir esto. Concedo que es posible hacer inferencias de este tipo y también que la frase «ver que» puede designar cogniciones inferenciales, como cuando «ver» significa «darse cuenta» y nos damos cuenta de algo por medio de premisas. Tales casos representan, a menudo, un conocimiento inferencial que descansa en una premisa proporcionada por la percepción. Lo que quiero decir es que, para cierto conocimiento moral, no nos hace falta postular una inferencia, a diferencia de lo que ocurre en la formación de creencias que consiste en la respuesta directa a un patrón reconocido. Una inferencia, como ocurre con los argumentos, es un suceso o proceso mental que precisa de un conjunto de premisas y de una conclusión. La inferencia no es necesaria para la respuesta a patrones, ni siquiera para determinadas clases de interpretación de patrones u otros fenómenos complejos. Pensemos en el tipo de estallido emocional momentáneo típico de cuando nos rompemos una uña al tratar de abrir el compartimento de la batería. Alguien que observe el incidente puede interpretarlo instantáneamente como muestra de frustración y no de enfado[41].

41 *The Good in the Right* se ocupa del papel de la inferencia en la epistemología moral; y en *Practical Reasoning and Ethical Decision* (Routledge, Londres, 2006),

Pero solo con ejemplos no resolveremos esta cuestión. La relación entre la inferencia y la percepción moral merece un examen más detallado. Supongamos, por mor del argumento, que subyace una inferencia al tipo de conocimiento moral que, según mi concepción, es perceptivo. Deberíamos, entonces, tratar como inferenciales todas nuestras creencias perceptivas, con excepción de las más elementales. No podríamos decir con propiedad que vemos que alguien está enojado o incluso que sale agua de un grifo. Las propiedades observables (en un sentido estricto concomitante a la percepción de esos fenómenos) no discriminan entre el enfado real y la imitación teatral de este, o entre agua y alcohol etílico. Hacer esta distinción es importante si tenemos que *indicar* que estamos viendo el enfado o el agua, pero no necesitamos imponer estos requisitos para indicar que sabemos[42]. Además, no hace falta postular inferencias para explicar cómo percibir un patrón puede mediar entre percepciones de sus elementos y una creencia que el patrón produce. Comparémoslo con el reconocimiento facial. Creemos que alguien que se nos aproxima es, por ejemplo, Karl debido al patrón facial que vemos, pero ver eso es cuestión de ver muchos rasgos de su cara, no de extraer una conclusión a partir de una miríada de premisas tácitas.

Concedamos, pues, que el reconocimiento facial depende de *ver* los rasgos de la cara, como prueba la imposibilidad de reconocimiento cuando ciertos rasgos son inaccesibles; por ejemplo, las cejas. Pero este reconoci-

especialmente en los capítulos 4-6, presento una teoría de la naturaleza de la inferencia y explico su relación con la formación de creencias.

42 Defiendo esto en detalle en *Epistemology*, esp. cap. 13-14.

miento no se basa en una *inferencia* a partir de los rasgos relevantes, como muestra la posibilidad de reconocimiento incluso cuando el perceptor no tiene ninguna creencia que corresponda a esos rasgos. No hace falta que crea que las cejas de Karl son de determinada manera antes de fijarme en ellas. De hecho, lo que es importante de su apariencia para mi reconocimiento puede ser tan distintivo (o estar tan sutilmente relacionado con otros rasgos, tales como la nariz y la línea del cabello) que sería difícil, o tal vez imposible, de capturar mediante el contenido de creencias proposicionales o, consecuentemente, en el conjunto de premisas de una inferencia.

Incluso si las percepciones morales proposicionales, tales como ver que una persona acusa injustamente a otra, fueran en cierto sentido inferenciales, las percepciones morales atributivas no haría falta que lo fuesen. Al igual que podemos ver que un abeto es una conífera si vislumbramos numerosas piñas colgadas de sus ramas, sin inferir que es una conífera a partir de la información que tenemos, también podemos ver que un acto es injusto a partir de sus propiedades, sin tener que inferir que es injusto. Las percepciones morales son semejantes en este aspecto. Cuando vemos a una persona que intimida injustamente a otra, podemos tener una sensación fenoménica de que la primera comete una injusticia sobre la segunda pero no formarnos, hasta después de haber reflexionado, una *creencia* en la que figure el concepto de injusticia (o cualquier otro concepto moral); por ejemplo, la creencia de que la primera cometió una injusticia sobre la segunda, o que el acto era injusto (injustificado, inmoral, etc.)[43].

43 La idea de que ver que algo tiene una propiedad no implica una creencia proposicional que tenga esa propiedad es todavía más plausible debido a que

De modo similar, imaginemos que oímos a un juez emitir una sentencia. Podemos tener una sensación respecto de la falta de adecuación de esta con el delito incluso antes de que formemos la creencia (o sin formarla), sobre esa base, de que la sentencia es injusta. Sin lugar a dudas, la representación fenoménica de la voz y la dicción puede ser mucho más prominente psicológicamente que el sentido moral de la injusticia porque este es difícil de aislar y fácil de pasar por alto, especialmente cuando no lo enfatiza la emoción. Pero las sensaciones visuales que representan una cara triste pueden ser igualmente muy sutiles. Pueden aún ser la base de una creencia perceptiva sobre el estado de ánimo de la persona, figuren o no las emociones en la respuesta fenoménica del perceptor. Nuestras respuestas a las personas y a sus hechos, como nuestras respuestas a cuadros y sonatas, pueden ajustarse con gran precisión a una miríada de propiedades perceptibles sin que hagamos ni una sola inferencia. Esas respuestas pueden ser morales, estéticas, de reconocimiento o de algún otro tipo, y la complejidad de sus bases proporciona el fundamento de mucho conocimiento genuino.

2. ¿Se puede naturalizar la percepción moral?

Podemos pensar que dar cuenta de la percepción moral requiere naturalizar las propiedades morales de tal manera que puedan figurar en el orden causal como hacen las propiedades observables propias de gran parte de

---

(como sugerí en el capítulo I) ver que una cosa tiene una propiedad no requiere *creer* que tiene esa propiedad y, por lo tanto, conceptualizarlo como, por ejemplo, un abeto; aparentemente requiere solo un tipo de discriminación no doxástico de la propiedad, mientras que creer que una cosa tiene la propiedad requiere conceptualizar la propiedad.

la percepción común y de las ciencias naturales. Yo no pretendo naturalizar las propiedades morales ni creo que la explicación de los datos que hemos considerado al describir la percepción moral requiera esta naturalización[44]. Lo que hace falta es, por lo menos, que se cumplan tres requisitos. En primer lugar, las respuestas experienciales a las propiedades morales que nos autorizan a hablar de percepción moral deben ser explicables causalmente en términos de su fundamento en las propiedades naturales de las que son consecuencia las propiedades morales. En segundo lugar, estas respuestas pueden tener este mismo fundamento con independencia de que las propiedades morales sean o no causales. Mi teoría permite, pues, aunque no lo exige, la naturalización de las propiedades morales al proporcionar una explicación causal de su constitución. En tercer lugar, la cuestión de si la percepción moral (o de cualquier otro tipo) puede ser, en alguna medida, inferencial es ortogonal a la cuestión de si solo las propiedades naturales son perceptibles: que la percepción sea inferencial no depende de si su único objeto directo son fenómenos naturales.

En *un* sentido, no obstante, sí estoy naturalizando (de modo no reduccionista) la percepción moral, pues no solo tomo la percepción moral como una relación causal, sino que también concedo que las propiedades base que fundamentan las propiedades morales son propiedades natu-

44 Para un examen crítico del intento de Nicholas Sturgeon, desde el «Realismo de Cornell», de naturalizar las propiedades morales, que presentó originalmente en «Moral Explanations», en *Morality, Reasons, and Truth*, editado por David Copp y David Zimmerman (Rowmanand Allanheld, Totowa, 1985), véase mi «Ethical Naturalism and the Explanatory Power of Moral Concepts», en *Naturalism: A Critical Appraisal*, editado por Steven Wagner y Richard Warner (University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1993), pp. 95-115. Ese artículo defiende que la naturalización de las explicaciones morales es posible sin naturalizar las propiedades morales y que parte de la función que realizan esas explicaciones no es causal.

rales y que tienen poder causal, si es que alguna propiedad lo tiene. La percepción moral es un fenómeno que se da en el orden natural, causal. Además, el elemento no causal que es importante para comprender la percepción moral y el conocimiento adquirido a través de la percepción moral no requiere de la postulación de seres sobrenaturales, ni siquiera de una concepción cartesiana de la persona humana. Ese elemento no causal es central en las capacidades conceptuales que acompañan a una comprensión adecuada de los conceptos morales y al carácter a priori de la relación entre las propiedades morales y las no morales, naturales, de las que son consecuencia las propiedades morales. La experiencia en virtud de la cual (en parte) una percepción moral cuenta como percepción se fundamenta causalmente en la percepción de propiedades naturales, y la experiencia puede entenderse como una respuesta fundamentada causalmente en una propiedad moral (aunque no un mero efecto de esta) que es ella misma resultante de esas propiedades naturales. Esto es así aun cuando el elemento fenoménico de esa respuesta no es pictórico, cartográfico o de otro tipo de representación en sentido estricto[45].

45 El límite de espacio no me permite comparar esta concepción con las teorías del sentido moral, pero considero que la mejor manera de entender a estas últimas es como una naturalización de propiedades morales, que serían dependientes de respuestas en el sujeto; cosa que yo no comparto. Para una versión de esta posición en contraste con la mía, véase Michael Smith, «Objectivity and Moral Realism: On the Significance of the Phenomenology of Moral Experience», en Michael Smith, *Ethics and the A Priori* (Cambridge University Press, 2004). Una teoría relacionada con esta posición, desarrollada en estrecha conexión con la psicología empírica, es el «sentimentalismo constructivo» de Jesse Prinz en *The Emotional Construction of Morals* (Oxford University Press, 2007), que es examinado en la detallada crítica de David Copp en «Prinz's Subjectivist Moral Realism» (*Nous* 45, 2011: 577-94). Un estudio informativo de las teorías sensibilistas del juicio moral, con el análisis de una versión antirrealista, lo ofrecen D'Arms y Jacobson en «Sensibility Theory and Projectivism».

Mi conclusión a esta cuestión es, pues, la siguiente. Aunque las propiedades morales aparentemente no son propiedades naturales, sí están ancladas constitutivamente en propiedades naturales, de un modo íntimo tal que ver o percibir de cualquier otra manera las propiedades o relaciones naturales que están en su base es suficiente –dada una respuesta fenoménica apropiada– para hacer razonable la descripción de determinadas experiencias como percepciones de propiedades morales tales como la injusticia y, en general, de la mala conducta[46]. Percibir esas propiedades base es percibir algo que constituye parcialmente la propiedad moral perceptible en cuestión[47]. Cabe esperar, pues, que cuando se den percepciones morales como esas, sean sencillas o atributivas, el perceptor estará en posición de ver que ese algo –una acción o persona– tiene la propiedad en cuestión. Tal percepción proposicional incorpora un tipo de conocimiento moral.

46 Los lectores pueden preguntarse por qué la mayoría de mis ejemplos de percepción moral son de malas acciones. Es razonable pensar que la institución de la moral está más fuertemente orientada a prevenir malas acciones que a producir las buenas. También se puede aducir que el hecho de que seamos más sensibles a la violación de obligaciones que a su cumplimiento tiene un valor adaptativo. El desarrollo de estas destacadas (y compatibles) hipótesis escapa al alcance de este libro.

47 No considero que una relación constitutiva sea una relación de identidad; por lo tanto, incluso si estar moralmente obligado a A es equivalente a (digamos) la proposición de que hacer A es mantener una promesa, decir la verdad, dar ayuda o... la propiedad de ser obligatorio es sencillamente esa propiedad disyuntiva (si hay propiedades disyuntivas). Pero hay con seguridad un sentido en el que un acto particular, tal como dañar a un amigo al mentirle, está al menos parcialmente constituido por esa mentira.

3. La percepción moral como base del conocimiento moral

Algunos de mis ejemplos ponen de relieve que la percepción moral siempre tiene lugar a través de la percepción no moral. La relación aquí no es causal o instrumental, sino *constitutiva*. La percepción moral está parcialmente constituida por un determinado tipo de respuesta al percibir –o ver, en particular– un fenómeno moral, tal como un acto que constituye un tipo de injusticia. Hablando con propiedad, la percepción moral no está causada por ese ver o por cualquier otro tipo de percepción de un fenómeno moral, sino que *consiste en* percibir ese fenómeno, del modo moral que he descrito. Comparemos ver una sonrisa con ver el semblante claramente feliz que llamamos sonrisa. Cuando se trata de una percepción comprehensiva tal como ocurre con los adultos atentos normales, y no una representación fotográfica de la cara tal como podría tenerla un perro, es un modo de ver la expresión facial en cuestión. Además, al igual que el apuñalamiento de un anciano desamparado constituye el acto que vemos en una mala acción (al menos parcialmente), la sonrisa y la expresión facial correspondiente mantienen una relación constitutiva: en este contexto, producir la felicidad del semblante *es* sonreír. No es meramente un medio común de sonreír[48].

48 Nótese que, si *x* es un medio constitutivo (en oposición a instrumental) de *y*, *y* no es posible sin *x*. Sonreír no es posible sin los movimientos faciales que constituyen la sonrisa, pero contar un chiste puede producir o no sonrisas. Con toda certeza, los medios constitutivos pueden tener más de una causa, como la sonrisa misma; una sonrisa artificial, causada mediante la estimulación de los músculos faciales a través de la manipulación cerebral, no deja de ser una sonrisa. Pero la relación entre los medios constitutivos y lo que se constituye no es contingente.

Percepción básica y no básica

Si reflexionamos sobre casos como el reconocimiento facial, en el que adquirimos conocimiento perceptivo por medio de percibir otras propiedades (aunque no por inferencia), podemos distinguir entre percepción *básica* y *no básica*. La percepción de las propiedades de forma y de color de la cara de Karl es básica en relación con la percepción de la propiedad de tener la cara de Karl, pero no inferimos normalmente que la cara es la de Karl de adscripciones de propiedades más básicas. Con la percepción moral, la relación entre las propiedades base (aquellas de las que resultan las propiedades morales) y las propiedades morales basadas en ellas es al menos tan estrecha como la que hay entre las propiedades facialmente constitutivas y el hecho de tener la cara en cuestión. Es *más* estrecha que la relación entre las propiedades expresivas del enfado y el hecho de estar enfadado. No veo ninguna buena razón para no hablar de percepción moral si podemos hablar de percepción facial y de percepción del enfado. La percepción tiene múltiples niveles, y algunos tipos son más básicos que otros. Pero, incluso si hay un nivel más básico para nosotros, dada nuestra constitución actual, el *concepto* de percepción no dicta un nivel final, como el de la percepción de colores y formas[49].

49 Repárese en que digo «si hay un nivel más básico para nosotros». Dejo abierta la posibilidad de que pueda no haber ninguno; aunque, en todo caso, no puede haber una infinidad de niveles y, por lo tanto, debe haber un nivel básico *en esa ocasión*. Esto indica cuál es el sentido de mi respuesta a Jonathan Dancy, quien, reaccionando a mi tesis de que las propiedades morales no son observables en el sentido de ser fenoménicamente representables, expresó la duda de que «haya algo elemental en toda percepción, de modo que, por ejemplo, la consciencia básica del mecánico no pueda ser la del funcionamiento defectuoso de la bomba

Respecto a la epistemología de la percepción moral en general, he defendido que hay un tipo de experiencia que es correcto denominar percepción moral y que este puede fundamentar un determinado tipo de conocimiento moral. Incluso dejando de lado el escepticismo (que aquí asumo que es evitable), debemos preguntarnos si el fundamento de las creencias perceptivas morales en cuestión es lo suficientemente fiable como para poder calificarlas de conocimiento.

Debe concederse que si no tenemos un buen fundamento para creer que las propiedades base (aquellas de las que son resultantes las propiedades morales) están presentes, entonces no tenemos un buen fundamento para adscribir la propiedad moral en cuestión. Este tipo de dependencia, sin embargo, no es especial de las creencias morales. Si carecemos de fundamento para creer que, por ejemplo, Wang tiene el rostro enrojecido y grita que su hijo ha destrozado el coche familiar, también carecemos de buenas razones para creer, sobre la base de esas indicaciones, que está enfadado. Pero nótese bien: aunque el hecho de que tenga esas propiedades es una prueba excelente de que está enfadado, no lo *implica*; mientras que el

---

de agua». Véase «Moral Perception», *Proceedings of the Aristotelian Society*, supp. vol. 84 (2011): 111 (es un comentario a mi artículo «Moral Perception and Moral Knowledge»). Estoy de acuerdo en que un mecánico puede sencillamente oír el funcionamiento defectuoso de la bomba de agua, pero dudo de que esto sea una percepción básica. El mecánico oye con seguridad el funcionamiento defectuoso del mismo modo en el que uno reconoce normalmente una cara, y no extrae una inferencia a partir de una adscripción de cierta propiedad reveladora, sino que responde, por ejemplo, al chirrido de una determinada frecuencia e intensidad, a un origen cercano al radiador, a un contraste con los sonidos normales, etc. Concedido esto, *podríamos* evolucionar de tal modo que determinados patrones complejos no fuesen «descomponibles» de este modo; quizás algunos no lo son. Esta es una cuestión contingente sobre la que mi teoría de la percepción no se pronuncia.

hecho de que A esconda a sabiendas el dinero que acusa en falso a B de haber robado implica (no formalmente) que A está (*prima facie*) siendo injusto con B. En el primer caso, la relación de fundamentación es empírica y contingente; en el segundo, es a priori y necesaria[50]. Además, aunque en el primer caso percibimos un hecho por lo que *determina* y, en el segundo, por lo que *lo determina*, en ambos casos el conocimiento perceptivo tiene una base fiable, en parte, en virtud de una relación causal. En el caso moral esa relación se establece entre propiedades que implican la ejemplificación de la propiedad moral en cuestión y la consciencia moral del perceptor de esa propiedad.

Consideremos un ejemplo distinto de dependencia respecto de la evidencia. Si carecemos de buenos fundamentos para creer que las luces han vuelto a encenderse, también carecemos de buenos fundamentos para creer, sobre la base de este hecho, que el servicio eléctrico se ha restablecido. Pero cabe destacar que mientras que el hecho de que las luces estén encendidas supone una prueba excelente de que la electricidad está dada, ello no implica esa proposición. Pero si un hombre realmente está escondiendo a sabiendas, tras su espalda, el dinero del que falsamente acusa a alguien de haber robado, se sigue que está cometiendo una injusticia con esa persona. Como en el ejemplo del enfado, en el primer caso la relación de fundamentación es empírica y contingente; en el segundo, es a priori y necesaria.

50 Defiendo que la relación entre las propiedades base y las propiedades morales resultantes es necesaria y a priori en los capítulos I y II de *The Good in the Right* y en «Skepticism about the A Priori», pero las ideas principales de este libro no dependen de este convencimiento.

Dependencia epistémica frente a dependencia inferencial

Mi posición, pues, es que las cogniciones morales, tales como los juicios morales, pueden constituir conocimiento perceptivo, pero dependen epistémicamente, aunque no inferencialmente, de elementos no morales. Examinemos la dependencia inferencial en primer lugar. Supongamos que sabemos o creemos justificadamente que un estudiante ha plagiado un texto. Esto ocurre normalmente porque sabemos o creemos justificadamente que, por ejemplo, el estudiante ha copiado de internet (lo que ilustraría tanto la dependencia epistémica como la inferencial). Nuestro conocimiento se basa en premisas. Supongamos, sin embargo, que vemos a un hombre abofetear a su esposa después de que esta le exija que no se beba otro whisky antes de tener que conducir de vuelta a casa. Si, como sería normal, no solo vemos la mala conducta, sino que también sabemos perceptivamente que él actuó mal con ella, lo sabemos de manera no inferencial, sobre la base de los fundamentos perceptivos apropiados que poseemos. Nuestra necesidad de esta base perceptiva manifiesta una dependencia epistémica, pero no inferencial, con respecto a las premisas. Nuestro fundamento es perceptivo, no proposicional.

Así pues, el procesamiento inferencial se da de muchas maneras. Una pareja podría jugar a un juego en el que se abofetearan mutuamente después de insultarse repetidamente y que esto solo significara que son ingeniosos. Supongamos que sé que están jugando a este juego en una fiesta. Entonces, el hecho de ver al marido abofetear a su esposa podría no hacerme creer que la ha agraviado, o podría hacerlo solo después de formarme la creencia –quizás sin que la articule conscientemente– de que

las palabras de la esposa acerca de conducir bebido no eran parte del juego. Debemos conceder también que puede ser complicado decidir si una creencia es o no inferencial. Pero la dificultad de trazar la distinción en ciertos casos no implica que no sea lo bastante clara en otros.

Nuestra justificación, en el ejemplo de la bofetada, y nuestro conocimiento, en ese mismo caso, son ambos perceptivos. Vemos al hombre abofetear a su esposa y, como con el reconocimiento facial, creemos, sobre esa base visual y no inferencial, que actuó mal con ella. La justificación que tenemos para esta creencia perceptiva es tan fuerte como la justificación que tendríamos si lo creyésemos no perceptivamente, sobre la base de premisas que le adscriban las propiedades de las que es consecuencia su mala conducta; propiedades cuya ejemplificación hemos percibido. La fuerza de nuestra justificación depende de lo bien fundamentada que esté, no de la forma en la que poseamos los fundamentos, ya sea, específicamente, en forma de información recibida perceptivamente o en la de creencias cuyos objetos proposicionales expresan la misma información relevante. La creencia no inferencial de que el marido achispado actuó mal con su esposa puede contar como conocimiento perceptivo debido al modo en que se basa en una respuesta fenoménica a la propiedad moral. Esa respuesta, a su vez, se fundamenta causalmente en la percepción de determinadas propiedades naturales de las que la propiedad moral es resultante.

Fiabilismo fenoménico

La posición sobre el conocimiento moral perceptivo defendida aquí podría llamarse *fiabilismo fenoménico*. Este

nos permite fundamentar la posibilidad de un tipo importante de objetividad ética; da cuenta de la accesibilidad de los fundamentos intersubjetivamente accesibles de un amplio espectro de juicios morales[51]; y explica cómo cierto conocimiento moral puede satisfacer condiciones fiabilistas sólidas, esto es, cómo las creencias perceptivas que constituyen conocimiento moral se basan en percepciones que, en esas circunstancias, garantizan o hacen muy probable la verdad de las creencias.

La justificación de la percepción moral satisface condiciones semejantes a las que se aplican al conocimiento moral, aunque más endebles. La justificación perceptiva para creer que, por ejemplo, un entrevistador está intimidando al entrevistado no requiere un sentido tan lúcido del significado normativo de la conducta que apoya este juicio o tan buena evidencia de la mala conducta. En tal caso, uno también podría tener la justificación perceptiva incluso estando equivocado, mientras que el conocimiento de una proposición implica su verdad.

Es importante explicar cómo determinadas creencias morales y los juicios morales correspondientes pueden satisfacer condiciones fiabilistas sólidas. Esto allana el camino para aceptar la percepción moral y al conocimiento perceptivo que esta puede darnos. Mi posición no implica, sin embargo, la conclusión más fuerte de que todo conocimiento moral no perceptivo descansa en un fundamento de conocimiento moral perceptivo, o incluso que no podríamos tener el primero sin el segundo. La caracte-

51 Mi fiabilismo tiene que ver aquí con condiciones para el conocimiento, no para la percepción. Dejo abierta la cuestión de si podemos percibir algo solo por medio de una conexión «fiable» entre el hecho de tener las propiedades relevantes, en esas circunstancias, y nuestra respuesta perceptiva a estas (aunque esta conexión no puede ser, en cierta manera, accidental).

rización es consistente con el punto de vista más plausible de que, si no tenemos ningún conocimiento moral perceptivo, no podemos tener conocimiento moral; pero deja abierta la posibilidad de que, incluso al margen de la percepción moral, podamos tener tanto conocimiento moral inferencial como no inferencial de los juicios morales y de su justificación. La teoría no excluye la posibilidad de que los conceptos morales se adquieran por medio de una combinación de percepción no moral y de formación de conceptos morales[52].

En lo que se refiere al desarrollo, esos dos elementos cognitivos de la vida humana normal –la percepción no moral y la formación de conceptos morales– nos permiten comprender las nociones de bien y mal, de lo obligatorio y lo permisible, y de otros conceptos normativos. He destacado que la percepción moral se da naturalmente en este proceso de desarrollo, pero he dejado espacio para otras concepciones del desarrollo. Determinado platonismo podría proponer la explicación del desarrollo de los conceptos morales a través de la intuición racional de lo abstracto y podría explicar el conocimiento moral singular como la subsunción de particulares bajo conceptos

52 Este párrafo indica algunas de las razones por las cuales mi teoría de la percepción moral no debería concebirse como una «teoría perceptiva del conocimiento moral» en general, como parece sugerir Carla Bagnoli en «Moral Perception and Knowledge by Principles», en *The New Intuitionism*, compilado por Jill Graper Hernández (Continuum, Londres, 2011), 101-3. El conocimiento de los principios morales y el conocimiento subsuntivo de proposiciones morales singulares no son perceptivos, aunque al menos los últimos pueden depender epistémicamente de la percepción. Es una cuestión interesante la de si, para el utilitarismo clásico, puede haber conocimiento moral perceptivo. Consideremos la injusticia. Esta es subóptima con respecto a las consecuencias hedónicas (o cualesquiera otras que no sean morales). No está claro cómo esta propiedad podría ser perceptible; lo que, por supuesto, no significa que no pueda haber ningún otro modo de conocer su presencia.

morales. Esta concepción subsuncionista no es necesaria para una teoría platónica de los conceptos morales generales, pero podría desarrollarse de manera compatible con esa concepción de manera tan natural (con ciertos matices) como la posición opuesta que he presentado. Desde mi punto de vista, incluso si consideramos que los conceptos morales son entidades abstractas, podemos entender que las propiedades morales están ancladas en el mundo natural y que son perceptibles por medio de su fundamento naturalista.

• • •

La teoría que he expuesto aquí basta para explicar cómo es posible la objetividad ética, pues nos proporciona la posibilidad de encontrar fundamentos intersubjetivamente accesibles de, al menos, un amplio espectro de juicios morales; cuestión que será explorada con más detalle en los dos capítulos siguientes. También explica cómo es posible el conocimiento moral, incluso concebido en un marco fiabilista. La explicación da cuenta de la distinción entre depender de patrones, como es el caso de gran parte del conocimiento perceptivo, y depender de premisas, como ocurre con el conocimiento inferencial. La posibilidad del conocimiento moral por medio de la percepción tampoco depende de si la inferencia puede ser «implícita» de algún modo. Puede serlo, aunque no debería tomar la forma del fenómeno común del procesamiento de información *cerebral,* como se da en el reconocimiento facial, para implicar que la *persona* está haciendo inferencias de manera implícita. Se puede dar cuenta de la fiabilidad de las creencias perceptivas por medio de cualquiera de estas interpretaciones de la percepción, pero la mejor ma-

nera es evitando concebir la percepción como implícitamente inferencial, además de que es la explicación psicológica más simple.

No obstante, si la objetividad ética es posible y si, además, hay un tipo de percepción moral que tiene una alta fiabilidad, entonces, ¿por qué parece haber tanto desacuerdo moral racional? Se podría pensar que si hubiera un tipo de conexión intuitiva a priori que, para mi concepción, se mantiene entre las propiedades perceptibles y las propiedades morales resultantes, habría menos desacuerdo en cuestiones morales o que, si este desacuerdo se da entre personas racionales, la solución sería menos difícil.

En respuesta a esto, solo puedo decir tres cosas, implícitas en lo que hemos visto hasta el momento. En primer lugar, al igual que las personas racionales difieren en su sensibilidad estética e incluso perceptiva, difieren también en su sensibilidad moral y esto puede resultar en un desacuerdo, incluso cuando sean testigos de las mismas acciones moralmente correctas o incorrectas. En segundo lugar, gran parte del desacuerdo moral se centra en proposiciones que los litigantes creen inferencialmente, y estos pueden diferir en sus estándares de inferencia sólida, y de hecho también pueden hacerlo los científicos en los suyos, de modo que una u otra parte pueden extraer inferencias inválidas. En tercer lugar, incluso con independencia de estas cuestiones, es muy raro que las partes de un desacuerdo moral respondan a una evidencia idéntica, tal como a exactamente los mismos hechos no morales sobre el bienestar o, cuando el desacuerdo tiene que ver con un hecho observado por ambas partes, a las mismas percepciones. El desacuerdo moral entre personas racionales, incluso cuando todas responden perceptivamente al mismo fenómeno, no

muestra que no exista la percepción moral o que la percepción moral no pueda ser a menudo fundamento del conocimiento. Si puede serlo, entonces al menos algunos juicios morales pueden tanto tener un fundamento objetivo como ser la base de un acuerdo intercultural (lo cual es cada vez más importante en nuestro mundo globalizado). En el capítulo IV me ocuparé de cómo cabe entender el desacuerdo moral desde la teoría que estoy desarrollando y de cuál es su conexión con la intuición y la emoción.

Parte Segunda

La intuición ética, la sensibilidad emocional y el juicio moral

IV. Fundamentos perceptivos, desacuerdo ético e intuiciones morales

En los capítulos anteriores, he esbozado una teoría de la percepción y he expuesto cómo esa teoría nos permite explicar la percepción moral. Me he resistido a la tentación de subsumir por completo la percepción moral bajo la percepción normal de propiedades naturales observables, pero he resaltado aspectos importantes en los que ambas son semejantes. La percepción moral tiene, por ejemplo, un elemento causal. También muestra algunos de los elementos fenoménicos y la dependencia discriminatoria de sus objetos que acompaña a su estructura causal. Estas características se manifiestan de manera diferente en personas distintas y pueden también estar mediatizadas por elementos culturales y educativos. Lo que para una persona cuenta como percepción moral para otra puede ser una mera observación conductual. Nuestros criterios normativos pueden también influir en lo que percibimos y, sin duda, en lo que creemos perceptivamente. La madre desconsolada y el terrorista verán cosas muy diferentes en un atentado con coche bomba; el cura y el proxeneta verán algo muy diferente en el ofrecimiento de

dinero a una pobre mujer desesperada. Ciertamente, pueden tener las mismas percepciones básicas de color y forma, voz y movimiento, pero la madre y el cura tienen percepciones morales de las que el terrorista y el proxeneta carecen. Esto marca una gran diferencia en lo que, en conjunto, *ven.*

No obstante, si la percepción moral descansa en la percepción no moral de la manera que he expuesto, ¿por qué parece haber más disparidad entre los juicios morales que entre los que se basan en la percepción no moral común? En el capítulo III, se ha descrito brevemente cómo se produce el desacuerdo racional en ética, pero aún queda mucho por explicar sobre cómo es posible este desacuerdo incluso cuando la percepción moral contribuye a resolverlo. He señalado que no todo el conocimiento moral es perceptivo y que no toda la percepción moral produce conocimiento moral (de hecho, puede no producir siquiera una creencia moral). Deberíamos tener en cuenta también que hasta en las ciencias naturales son frecuentes los desacuerdos y que los estudios sobre las pruebas testimoniales en los asuntos penales muestran la considerable disparidad existente en el juicio perceptivo incluso entre los observadores de una misma escena. Pero queda mucho por decir respecto de la naturaleza del desacuerdo racional en cuestiones éticas. Para abordar este tema, consideraré no solo el caso de desacuerdos referidos a propiedades morales perceptibles, sino también desacuerdos que involucran intuiciones morales, así como otros tipos de cogniciones morales. Esta investigación es particularmente apropiada dado que uno de mis objetivos generales en este libro es explicar cómo es posible la objetividad en ética y cómo una teoría moral intuicionista

puede dar cuenta del desacuerdo racional sin socavar el compromiso con la posibilidad de que haya conocimiento moral genuino.

1. ¿Socava el desacuerdo moral la justificación en ética?

Hay muchos desacuerdos en cuestiones morales, y en algunos casos todas las personas que disienten son racionales con respecto al tema que se discute. ¿Muestra esto que la justificación para mantener un juicio moral es la mayoría de las veces, si no siempre, inexistente, al menos cuando nos percatamos de que personas igual de informadas rechazan este juicio?

Para comprender los desacuerdos de este tipo, es fundamental saber si quienes están en disputa difieren con respecto a una misma proposición. A veces, una persona rechaza lo que dice otra sin fijarse exactamente en lo que se está diciendo, quizá porque el lenguaje usado parece amenazador, como cuando decimos que nos acusan de algo sin saber exactamente de qué. Podríamos referirnos a este tipo de casos como *desacuerdo ilocutivo*, dado que el desacuerdo se centra en el acto de habla («la ilocución») del otro y no en el contenido de lo que dice[53]. El desacuerdo ilocutivo puede parecer solo un fenómeno pragmático, más que una diferencia sustantiva en el valor de verdad de la proposición. Pero esto no es todo. Deberíamos distinguir entre diversos tipos de desacuerdos que son importantes en ética, así como también en otras áreas.

53 Para la noción de acto ilocutivo, véase el influyente libro de J.L. Austin, *How to Do Things with Words* (Oxford University Press, 1962) [*Cómo hacer cosas con palabras*, trad. cast. de Genaro Carrió y Eduardo Rabossi (Barcelona, Paidós, 1991)] y, entre los muchos estudios sobre el tema que han tenido lugar desde entonces, William P. Aston, *Illocutionary Acts and Sentence Meaning* (Ithaca, NY, Cornell University Press, 2000).

Tres tipos de desacuerdo

Supongamos que un colega dice algo bastante impreciso; por ejemplo, que las tareas que impongo a mis estudiantes los hace infelices. Yo puedo rechazar esta descripción, no porque no crea su vaga afirmación, que puedo simplemente no aceptar, sin creer que es falsa, sino porque puedo pensar en diferentes proposiciones que podrían explicar lo que el hablante tiene en mente y no creer en ninguna de *ellas*. Una interpretación podría ser que esas tareas son muy complicadas; otra, que son demasiado frecuentes; y aún otra, que no son interesantes. Llamemos a esto *desacuerdo indefinido* (el primer tipo de desacuerdo que me interesa). Es indefinido porque el hablante no está claramente comprometido con ninguna de las proposiciones específicas que no creo, ni hace falta que yo entienda que el hablante esta aseverando ninguna de ellas. Estoy en desacuerdo con esa afirmación vaga, y hay algo más específico con respecto a lo que diferimos o diferiríamos si lo considerásemos, pero no adscribo a mi colega la creencia de ninguna de esas afirmaciones más específicas. Nuestro desacuerdo es así sustantivo (y no meramente verbal), aunque no es específico. Rechazo el acto de habla asertivo –razón por la que podemos llamar al desacuerdo ilocutivo– pero no ninguna proposición particular aseverada. Es como si dijera, aunque sea solo a mí mismo: no sé exactamente qué piensas con respecto a mis estudiantes, pero las cosas que se me ocurren son todas proposiciones que rechazo.

El ejemplo pone de manifiesto lo que más nos interesa aquí: el *desacuerdo* referido a un *contenido específico*, que es el tipo más común. Tiene dos formas principales y contrasta con el tipo ilocutivo, que es indefinido y es cuestión de

rechazar lo que se dice más que de creer ninguna proposición específica. En cambio, el desacuerdo referido a un contenido específico está focalizado y se da cuando una persona afirma algo y la otra lo niega o al menos suspende el juicio al respecto. No hace falta que constituya un *desacuerdo proposicional*, aunque este es probablemente el tipo más importante de desacuerdo referido al contenido específico. Es el tipo de desacuerdo referido a una proposición, presuponiendo –para esta clase de desacuerdos– que hay un valor de verdad accesible a más de una mente. Pero, como es evidente a partir de nuestro estudio de los modos de percepción y sus diferentes tipos de contenido, el desacuerdo referido al contenido específico puede ser *atributivo* (cuestión de creencias atributivas y sus respectivas predicaciones, sobre las que disentimos), además de proposicional. Ilustraré a continuación este tercer tipo de desacuerdo.

Supongamos que cada uno de nosotros ve, entre los arbustos que tenemos enfrente, una cosa en movimiento. Usted dice: «Eso es peligroso; no nos adentremos ahí». Mientras que yo digo: «No es peligroso». Puede ser que ninguno de nosotros haya hecho más que predicar diferentes propiedades de cosas que ambos vemos pero que no reconocemos, por lo que disentimos en nuestras creencias atributivas. Usted podría creer que aquello era grande y que avanzaba torpemente hacia nosotros, mientras que yo creo que estaba quieto. O podríamos creer proposiciones diferentes relacionadas con nuestros distintos puntos de vista, que solo cada cual puede identificar. Usted podría creer que la cosa tiene la forma de un oso como el que *usted* vio en el zoo, mientras que yo creo que tiene la forma de un tronco de un árbol como el que *yo* he visto que podaban sus ramas. Estas proposiciones no las expre-

sa ninguno de nosotros, ni es sobre lo que estamos en desacuerdo, incluso aunque sean parte del origen de nuestro desacuerdo acerca del peligro. Con todo, podemos comprender que adscribamos mutuamente propiedades diferentes a lo que sea aquello, y que eso basta para tener un desacuerdo relativo al contenido específico. Veamos un ejemplo moral. Pensemos en la observación de una entrevista en la que uno de nosotros, impactado por la dicción y el lenguaje corporal del entrevistador, cree que este no está siendo ético; mientras que el otro, impactado por lo animado del debate, cree que el entrevistador es simplemente enérgico y no estar dispuesto a realizar ningún juicio moral negativo por ello.

Por supuesto, aunque el desacuerdo respecto al objeto de discusión se deba solo a las propiedades que le adscribimos, estamos igualmente en *disposición* de llegar a un desacuerdo proposicional. Pero podemos, sin embargo, estar de acuerdo en que disentimos con respecto a las propiedades de lo que ambos queremos describir como una forma elevada que vemos ahí. Además, quizá solo raramente podamos *resolver* un desacuerdo atributivo sin formular proposiciones y buscar el acuerdo sobre ellas, pero yo estoy explicando aquí cuál es el objeto del desacuerdo. Cómo surge el desacuerdo y cómo se resuelve son cuestiones diferentes, aunque estrechamente relacionadas[54].

54 Hay aún otros casos de desacuerdo y, de hecho, el tipo de desacuerdo considerado aquí (y en la bibliografía epistemológica) es un caso especial de *disparidad cognitiva*. Esta noción y otras relacionadas se examinan en detalle en mi «Cognitive Disparities: Dimensions of Intellectual Diversity and the Resolution of Disagreements», en David Christensen y Jennifer Lackey, *The Epistemology of Disagreement: New Essays* (Oxford University Press, 2013). He aquí un ejemplo de diferencia en los grados de convicción. Si una persona apenas cree que *p* –o sencillamente acepta que *p* (como cuando uno acepta una hipótesis científica suficientemente confirmada pero en disputa, sin de hecho creerla)– y otra perso-

Ahora consideremos el caso moral del cura y el caso amoral del proxeneta. El cura ve que una mujer, movida por la desesperación, recurre a la prostitución y es degradada y tratada meramente como un medio. Por el contrario, el proxeneta puede verla amoralmente, como necesitando alcanzar las mejores condiciones de vida que pueda. La diferencia cognitiva aquí se debe a la *disparidad perspectiva*. Cada observador tiene una perspectiva diferente desde la que parecerán verdaderas una gama indefinida de proposiciones. Cada cual estará dispuesto a disputar algunas de las aceptadas por los demás, pero la disparidad perspectiva es en gran medida una cuestión de las categorías (en cierto sentido) con las que vemos a la mujer. Ello tenderá a producir un desacuerdo en el contenido definido en ambos casos.

El proxeneta puede, sin duda, tener ciertos conceptos morales y un buen sentido de sus propiedades base, pero también puede ser *amoral* en este sentido: puede no tener ningún compromiso moral con respecto a la mujer o a cualquier otra persona y ninguna motivación para actuar en virtud de ciertas proposiciones morales en las que puede que crea. Incluso si no es un amoral en este sentido, puede carecer de las nociones moralmente importantes con respecto a la violación de los derechos de una persona y de tratar a alguien meramente como un medio. Además, si suponemos que tiene esas nociones, puede no aplicarlas siguiendo los mismos criterios que el cura, o sencillamente puede no ser sensible a las pruebas que indican su aplicación. Esta es, en parte, una cuestión de educa-

---

na afirma, con gran convicción, que «Seguramente *p*», esto puede producir un desacuerdo ilocutivo y puede conducir a un desacuerdo relativo al contenido específico, dado que, al debatir la cuestión, ambos se forman creencias de orden superior diferentes, al adscribir, por ejemplo, diferentes probabilidades.

ción moral. De modo semejante, igual que algunas personas pueden no dominar el concepto de electricidad o, más habitualmente, no conocer todas las pruebas principales de su presencia, o no ser sensibles a ellas, lo mismo puede suceder con la injusticia.

Pares epistémicos como litigantes idealizados

Uno podría aceptar todo esto y aún señalar que las personas racionales pueden estar en desacuerdo en cuestiones morales incluso si tienen, esencialmente, los mismos conceptos relevantes y se centran en las mismas proposiciones. Los ejecutivos pueden disentir en la prima que merece un buen empleado; los legisladores puede estar en desacuerdo con respecto a si la poligamia debe ser legal; los padres pueden discrepar sobre qué castigo merece un adolescente díscolo. Estas verdades son importantes para comprender la ética, pero debemos buscar la desambiguación: el desacuerdo referido a una apreciación moral *prima facie* es muy diferente del desacuerdo referido a una evaluación final (sopesada). Encontraremos desacuerdo entre personas racionales sobre si, por ejemplo, el suicidio asistido está mal, en general, pero pocas personas racionales disentirían en que matar gente es *prima facie* moralmente incorrecto, esto es, que supone hacer algo incorrecto en conjunto (a menos que haya una razón en contra, como la legítima defensa, o al menos un peso moral igual). Hay mucho que decir sobre la naturaleza y la resolución del desacuerdo moral; ya me he ocupado de ello en otros lugares[55]. Aquí simplemente resumiré algunas

55 Por ejemplo, en «The Ethics of Belief and the Morality of Action: Intellectual Responsibility and Rational Disagreement», *Philosophy* 86 (2011): 5-29.

maneras en las que, huyendo del escepticismo, podemos explicar el desacuerdo moral racional entre *pares epistémicos*.

Analicemos un posible caso de desacuerdo racional entre dos personas –consideradas pares epistémicos– que ocupan, en relación con lo que está en cuestión (por ejemplo, la atribución de una injusticia), posiciones de *paridad epistémica*. A grandes rasgos, esto supone decir que sobre este tema son (a) igualmente racionales e igualmente reflexivos y (b) que han considerado los mismos datos relevantes de un modo igualmente concienzudo[56]. En contraste con la mayoría de las descripciones de paridad epistémica con respecto a una proposición, esta requiere explícitamente que las partes relevantes *consideren* los datos y que lo hagan de una manera *igualmente* concienzuda. Si el requisito es solo compartir los datos relevantes y tener las mismas virtudes epistémicas (o ser igualmente racionales sobre el tema, lo que es una condición semejante), no se sigue nada respecto hasta qué punto se *expresan* esas virtudes, y es así posible que, por ejemplo, a pesar de coincidir en su capacidad epistémica y de disponer de la misma información, las partes hayan dedicado una cantidad de tiempo y esfuerzo muy diferente a evaluar la proposición[57]. En este caso –en que hay presente un tipo de

56 Roger Crisp, en «Intuitionism and Disagreement», en Timmons, Greco y Mele, *Rationality and the Good*, pp. 31-39, plantea de manera convincente este tipo de problema, y yo le he replicado en ese mismo volumen, pp. 204-8. Me ocupo más en profundidad del desacuerdo en «The Ethics of Belief and the Morality of Action». Crips ha desarrollado esta posición; véase «Reasonable Disagreement: Sidgwick's Principle and Audi's Intuitionism», en Hernández, *The New Intuitionism*, pp. 151-68. Un análisis más a fondo del principio de Sidgwick suele encontrarse en Ralph Wedgwood, «The Moral Evil Demons», en *Disagreement*, ed. Richard Feldman y Ted A. Warfield (Oxford University Press 2010), pp. 216-46.

57 Considérese, por ejemplo, una caracterización típica de Feldman y Warfield que quiere reflejar una noción común en la bibliografía (cosa que consigue): «los pares comparten literalmente todos los datos y son iguales en relación con sus

asimetría epistémica– el desacuerdo puede resolverse fácilmente mediante una reflexión concienzuda centrada por igual en los datos relevantes. En particular, cuando estamos interesados en la gama completa de disparidades cognitivas significativas, es importante que la paridad se entienda en términos no disposicionales; para nuestros propósitos, como la consideración de hecho de los datos relevantes en relación con la proposición en cuestión. Este elemento proporciona un modo de dar cuenta de disparidades importantes que podrían no ser evidentes en un desacuerdo entre pares en el que los datos relevantes no son considerados, o solo lo son de una manera no igualmente concienzuda.

Permítaseme ilustrar esto. Si creo que un colega con quien estoy en desacuerdo satisface (a) y (b), esto puede impedirme que concluya que tengo claramente razón. *Debería* impedir el dogmatismo sobre la exactitud de mi posición. Debe concederse la posibilidad de que (a) y (b) sean conjuntamente factibles en un desacuerdo moral racional, pero cabe destacar que –como los escépticos serían los primeros en enfatizar– es muy difícil tener justificación para creer que alguien más satisface (a) o (b) o, especialmente, ambos. La amplitud, la complejidad y la cantidad de datos que se necesitan sobre la otra persona son grandes, y el error en su evaluación es difícil de evitar[58]. Puede ser también difícil determinar con precisión

---

capacidades y disposiciones relevantes para interpretar esos datos» (*Disagreement*, 2). Cf. la caracterización de Jennifer Lackey en «Disagreement and Belief Dependence», en Feldman y Warfield, *Disagreement*, p. 274, que presupone el contexto (como hacen muchos estudios de desacuerdo entre pares) en el que ambas partes *han* considerado la proposición y, a menudo, lo han hecho a lo largo del tiempo y de un modo que requiere ciertas reflexiones relativas a los datos relevantes.

58 Dos cosas pueden sernos de ayuda aquí. En primer lugar, podemos usar (a) y (b) para caracterizar la paridad *sin más*: sobre todo, ampliamos el alcance para

qué factores, entre los muchos que figuran en un desacuerdo, son los relevantes. Los datos están constituidos por hechos y por otros elementos que son relevantes para muchas proposiciones sobre las que las personas pueden disentir, y el alcance de su relevancia no está escrito en su cara. En la práctica, casi nunca podemos tener justificación para creer que alguien tiene un par epistémico sobre una cuestión determinada. Como mucho, esto afectaría especialmente a adscripciones de paridad epistémica referidas a cuestiones morales complejas.

Fuentes no corroborativas del desacuerdo

Hay por lo menos otro conjunto de variantes que resulta aquí relevante. Una variable viene determinada por las teorías potencialmente influyentes que un litigante puede sostener a causa de su formación, tales como teorías escépticas o éticas con una miríada de implicaciones para los tipos de casos en disputa. Otra variable es la determinada por las creencias sobre la cuestión o que pueden influir en una persona, incluyendo las diferentes «maneras de ver el mundo», tales como prejuicios que pueden no aflorar en la discusión o en las reflexiones de cada parte –por ejemplo, que las personas muy formadas son más fiables en cuestiones morales–. Las creencias no hace falta que sean conscientes para que puedan influir en otras cogniciones, y lo mismo se aplica a las actitudes favorables y desfavorables.

incluir todo el tiempo y todos los temas que ambos puedan considerar. En segundo lugar, aunque estoy teniendo en cuenta solo a personas racionales, la noción de paridad se aplicaría también a personas que no lo son; un caso complejo que no puedo examinar aquí.

Otra variable adicional es la diferencia entre los litigantes en las concepciones, especialmente las normativas, que pueden afectar a la evaluación de un tema sin ni siquiera aflorar a la consciencia. Consideremos los efectos de leer escritos de ética filosófica, como los de Aristóteles y de Confucio en la tradición de las virtudes, de Kant o de Ross en la tradición deontológica, o de Bentham y de Mill en la tradición utilitarista. Estamos influidos también por novelas significativas a nivel ético, tales como las de Jane Austen, Charles Dickens y Fiodor Dostoyevski. Dos personas pueden ser igualmente racionales y considerar los mismos datos acerca de una proposición dada, *p*, pero diferir en las cogniciones y concepciones de trasfondo que aportan a la evaluación de esas pruebas. Tales elementos de trasfondo pueden incluir convicciones religiosas o compromisos teóricos, como el calvinismo, el escepticismo o el coherentismo epistémico. Uno podría incluir estos factores de trasfondo en los «datos totales», aunque uso «datos» en un sentido más específico. Los factores de trasfondo pueden tener sobre una creencia una influencia que sea solo causal en vez de justificativa, en cuyo caso no funcionan como pruebas para la creencia.

Aún deben tenerse en cuenta otros factores para alcanzar una comprensión adecuada del desacuerdo moral. Además de la dificultad (especialmente en casos complejos) de adquirir la justificación para creer que alguna otra persona (a) haya considerado los mismos datos relevantes, (b) lo haya hecho de una manera igual de concienzuda, (c) sea igualmente racional en este tema, y (d) esté libre de prejuicios inconscientes que reduzcan la justificación global de la persona respecto a *p*, hay al menos otros tres factores que cabe considerar. Uno es que el que

alguna otra persona no crea que *p* es una razón en sí misma, *para* una persona que racionalmente cree que *p*, para dudar de que la otra persona esté en lo cierto al negar que *p* o que sea un par epistémico pleno en la materia[59]. La segunda es que estamos mejor situados para hacer una evaluación crítica de nuestros propios datos y de nuestras respuestas a ellos que de los datos o respuestas a esos datos de cualquier otra persona[60]. *Ceteris paribus*, tenemos una justificación mejor en la evaluación de nuestro fundamento para creer que *p* y en nuestra respuesta a este fundamento que en nuestra evaluación del fundamento de la creencia de cualquier otra persona o de su respuesta a ese fundamento. Incluso cuando yo creo justificadamente que alguien tiene los mismos datos relevantes y que los ha considerado igual de concienzudamente y libre de cogniciones inconscientes sesgadas, aun así puedo carecer de justificación para creer que la creencia contraria de la otra persona esté *basada en* los datos. Poseer los datos es una cosa; responder a ellos apropiadamente es otra. Las creencias justificadas deben estar basadas en las pruebas que apoyan adecuadamente su contenido; de otro modo, no son una respuesta adecuada a los datos sino que solo están «en consonancia» con ellos. Así pues, una creencia

59 Sin duda, a menos que sea racional que nos *consideremos* racionales en creer que *p* (lo que no implica que debamos tener de hecho una creencia de orden superior de este tipo), no podemos considerar racionalmente que tenemos razones para pensar que el litigante se equivoca al negar que *p*. Pero esto es consistente con que simplemente tengamos esas razones.

60 La referencia a los datos debe tomarse aquí como designando fundamentos principalmente de tipo interno, tal como «los datos de los sentidos». Al hablar de datos concebidos como un hecho públicamente accesible, no estoy sugiriendo que una persona esté necesariamente en mejor situación que otra para evaluarlos, aunque podemos tener aún un tipo de ventaja intrínseca al evaluar nuestra *respuesta* a ellos. Para la racionalidad de la evaluación el interés central es la experiencia, las impresiones en la memoria, la reflexión y otros elementos internos de la persona.

contraria que no se base en nuestros datos cotidianos es (*ceteris paribus*) una amenaza menor a mi creencia que una que sí lo esté.

El tercer factor es que, conforme comprobamos y volvemos a comprobar nuestro fundamento para la creencia justificada de que *p* y nuestras respuestas a este fundamento, tendemos a *incrementar* nuestra justificación para creer que *p*, al menos si mantenemos la creencia (pero posiblemente incluso si no la mantenemos, por una disposición escéptica, por ejemplo). En tanto que seamos autocríticos y nuestra autoconfianza esté justificada, como nos sucede a algunos de nosotros, la retención de una creencia tras ese tipo de escrutinio tenderá a ser confirmatoria. La creencia sobrevive a un tipo de prueba. Así, la misma experiencia de buscar críticamente el establecimiento de la paridad epistémica con un litigante puede darnos una ventaja justificativa en la disputa. Quizá podamos concluir que, al margen de otros factores, intentar establecer esta paridad epistémica de una manera racionalmente concienzuda tiende a favorecer al indagador concienzudo, por lo menos si mantiene la creencia en disputa.

¿Es el desacuerdo racional un problema muy grave para el intuicionismo?

Estas cuestiones acerca del desacuerdo racional son bastante generales, pero tienen una relevancia particular para el intuicionismo ético y para la teoría relativa a la percepción moral que se presenta en este libro. Ambos plantean el conocimiento moral no basado en premisas. Al hacer esto, puede parecer que liberan, por lo menos, a muchos juicios intuitivos de la necesidad de hallar fundamentos corroborativos. Pero no es así. Ade-

más, los juicios morales intuitivos pueden tener fundamentos corroborativos del mismo tipo de los que hemos visto en el caso de la percepción moral, e incluso, aunque las intuiciones no sean inferenciales, pueden (como las creencias perceptivas morales) defenderse por medio de inferencias cuando surja la necesidad de justificación. Que se *sostengan* sobre una base no inferencial no excluye que puedan ser *defendibles* sobre una base inferencial.

Incluso si, cosa que dudo, una creencia moral intuitiva justificada no puede ser defendible mediante *premisas* plausibles para ella, podrían enumerarse inferencias en su defensa mediante su clarificación y la refutación de las críticas que reciba. Esto puede aplicarse también a las proposiciones autoevidentes. Como explicaremos enseguida –y he defendido en otro lugar[61]–, la tesis de que al menos algunos principios morales básicos son autoevidentes no implica ni que creer en ellos comprehensivamente suponga tener una justificación imbatible para ellos, ni que no puedan justificarse inferencialmente. Dado esto y dadas las consideraciones anteriores, creo que los intuicionistas (entre otros) pueden mantener sus convicciones ante el desacuerdo racional si se satisfacen determinadas normas básicas. Parece que, bajo ciertas condiciones, la gran mayoría de agentes morales reflexivos puede satisfacer estas normas.

Mi teoría del desacuerdo racional aspira a mostrar que el conocimiento moral es posible aunque surjan problemas escépticos debidos a la posibilidad del desacuerdo racional entre pares epistémicos. Si mi argumento es satisfactorio, apoyará la posibilidad del conocimiento mo-

61 Por ejemplo, en «Self-Evidence», *Philosophical Perspectives* 13 (1999): 205-28.

ral, sea de obligaciones morales *prima facie* o globales[62]. No paso por alto los tipos comunes de desacuerdos éticos, pero estos no se dan entre personas que son pares epistémicos en el asunto pertinente. Esto elimina algunas de las dificultades que afrontan las soluciones propuestas. Ni esta ni cualquier otra consideración anterior comporta que la posibilidad de la percepción moral facilite la solución del desacuerdo moral o que, educando la sensibilidad perceptiva ética, uno se convierta en un experto moral[63]. Pero ni siquiera la existencia de desacuerdos morales y de otro tipo difíciles de resolver supone un apoyo al escepticismo, del mismo modo que el realismo moral objetivista no implica que tenga que haber expertos morales.

Mis consideraciones relativas al desacuerdo racional se aplican no solo a los juicios morales empíricos, como los juicios singulares con los que evaluamos a una persona o un acto específicos, sino también a los principios morales autoevidentes, del tipo que expresa una obligación *prima facie* general de evitar matar, engañar, mentir o romper una promesa[64]. Muchos juicios morales cuyo

62 En sentido estricto, una obligación global (una obligación general o «final») es también una obligación *prima facie*, pero no solo. Las obligaciones *prima facie* son rebatibles; pero si no son rebatidas, son finales.

63 Para un examen lo que supondría ser un experto moral, véase Sarah McGrath, «Skepticism about Moral Expertise as a Puzzle for Moral Realism», *Journal of Philosophy* 108, 3 (2011): 111-37. El tipo de realismo implícito en este libro puede dar cuenta de las dificultades que ella plantea a la posición de que puede haber expertos morales. Téngase en cuenta que la pericia, incluso en cuestiones científicas, ni se requiere para alcanzar conocimiento científico, ni su logro está garantizado con la adquisición de una educación científica.

64 Como he advertido en muchos lugares, se puede negar, e incluso no creer, lo autoevidente. Esto es importante para explicar de qué manera teóricos competentes, como los «particularistas» morales, pueden negar los principios morales autoevidentes que defiendo en *The Good in the Right*. Explico cómo esta negación es consistente con la racionalidad en mi artículo «Intuition, Inference, and Rational Disagreement in Ethics», *Ethical Theory and Moral Practice* 11 (2008): 475–92.

estatus está en cuestión se basan en lo que he llamado percepción moral, de los cuales muchos son intuitivos; pero entre los juicios morales intuitivos también se incluyen muchos que no son perceptivos.

Es momento de pasar a considerar ya la categoría de lo intuitivo, su relación con la percepción moral y cómo esta relación es relevante para la retención racional de intuiciones morales ante el desacuerdo.

2. El concepto de intuición

El desacuerdo se da en todos los niveles, incluyendo el de la intuición, aunque por supuesto uno puede esperar que, por lo menos cuando sea difícil apoyar las intuiciones con argumentos (por raros que sean esos casos), nuestros desacuerdos no sean ni comunes ni centrales, tanto para las cuestiones prácticas como para las teóricas. ¿Es razonable esta esperanza?

Esta pregunta no puede responderse a menos que trascendamos un estereotipo común que presenta la intuición como una «reacción visceral», como un tipo de reacción automática cognitiva (y a menudo afectiva), no mediada por la reflexión ni asistida por la inferencia. Si desligamos de nuestra idea de intuición la indicación de mera emocionalidad o preferencia personal, entonces esta descripción puede mantenerse para algunas intuiciones. Supongamos que alguien dice que creer es una acción. Mi respuesta intuitiva a esta tesis ha sido siempre inmediatamente negativa. Esto no la convierte en una reacción visceral, aunque quizá lo fuera una vez. En cualquier caso, justo como, en un momento dado, uno puede captar una miríada de detalles de un cuadro, también puede apreciar rápidamente una clasificación conceptual (tal como tra-

tar las creencias como acciones) y situarla en un contexto más amplio. Así pues, incluso si las reacciones viscerales se encuentran entre las que aparecen rápidamente, que una respuesta sea rápida no implica que sea una reacción visceral, ni, menos aún, que esté injustificada o no tenga su origen en un trasfondo de comprensión considerable.

La rapidez de respuesta no es característica de todas las intuiciones, por las mismas razones que indican por qué no es característica de todas las percepciones. Algunas intuiciones emergen solo tras reflexionar, e incluso algunas que surgen inmediatamente al considerar algo son rápidamente reemplazadas por otras intuiciones según la reflexión avanza o se vuelve crítica. Imaginemos que alguien tiene que decidir si quiere que mantengan con vida artificialmente a su padre, enfermo terminal, que nunca se ha pronunciado sobre el tema. Probablemente reflexionará sobre los valores de su padre, sobre sus reacciones a casos semejantes de familiares, etc. Necesitará bastante tiempo para pensar y no lo decidirá de una vez. Pero, cuando sienta que ya tiene la suficiente información sobre sus valores y sobre lo que es mejor para él –a lo que se llega a veces solo imaginando un tipo de relato de su vida–, puede parecerle que no debería permitir que se le siguiese manteniendo con vida de esa forma. Si esta impresión es una intuición, no es inferencial; pero, como muestra el ejemplo, eso no implica que sea una reacción visceral.

Así pues, una cognición puede no ser inferencial incluso si su base contiene amplia información, quizás incluso proposiciones que pueden fortalecerse como premisas que la apoyan. Que no sea inferencial no implica, tampoco, que una intuición surja independientemente de inferencias no manifiestas, como cuando uno infiere hechos acerca

de consecuencias médicas a partir de lo que uno lee sobre los tratamientos disponibles y solo entonces ve intuitivamente lo que se debería hacer. Podemos necesitar escalas para ascender a un altiplano, pero desde ahí puede que podamos alcanzar la cima por una senda directa. La senda puede ser larga y laboriosa, pero puede mostrarnos un amplio panorama. Comprender un problema, leer comprensivamente un pasaje y apreciar convenientemente una pintura pueden ser cosas semejantes. La intuición, como la comprensión, puede ser lenta y requerir una visión prolongada y amplia[65].

Cinco nociones importantes para comprender la intuición

Una caracterización de la intuición debería clarificar, por lo menos, cinco nociones relacionadas. A continuación, haré un esbozo de cada una y de su papel en el intuicionismo ético tal y como yo lo concibo.

Intuición cognitiva. Este es el tipo más común de intuición considerada en la bibliografía ética: es la intuición de *que p* (una proposición); por ejemplo, de que un amigo

65 Tras escribir esto leí un artículo reciente de Patricia Greenspan en el que defiende la idea de que las «emociones pueden servir como barreras racionales para *descartar* razones». Véase «Emotions and Moral Reasons», en *Morality and the Emotions*, ed. Carla Bagnoli (Oxford University Press, 2011), p. 40. Esto es también cierto de las intuiciones; por ejemplo, tener una intuición sobre nuestro padre enfermo podría llevarnos a reconocer y ponderar adecuadamente las razones implícitas en sus valores, algunas de las cuales pueden ser difíciles de articular en el momento en que la intuición moral se forma. Mi teoría del valor corroborativo de las emociones del capítulo VI mostrará la manera en que, del mismo modo no inferencial, las emociones pueden responder de manera semejante a las razones, a menudo en concierto con la intuición. Pero se articulen las razones o no, la intuición puede reflejar su peso de modo parecido a como discernimos los múltiples elementos de un poema o de un cuadro cuando los interpretamos y juzgamos intuitivamente.

merece una disculpa por un comentario ofensivo o, si tomamos como ejemplo una generalización ética, de que no deberíamos aceptar un regalo importante de un exalumno a quien podemos volver a dar clase en el futuro. En este último caso, por lo menos, la proposición intuitiva podría subsumirse bajo una regla moral; por ejemplo, que no deberíamos hacer cosas que provocan conflictos de intereses peligrosos. Pero la posibilidad de subsunción bajo una regla no tiene por qué impedir que una proposición sea el objeto de una intuición, de la misma forma que no es necesario que exista una ruta única, o solo rutas indirectas, para un destino determinado. Además, algunos de quienes tendrían la intuición podrían no aceptar esa regla; por lo menos, con anterioridad a reflexionar sobre casos concretos y generalizar a partir de ellos[66].

Intuición objetual. Esta es, a grandes rasgos, la aprehensión directa de o bien (a) un concepto, tal como el de obligación, o bien (b) una propiedad o una relación, tal como la propiedad de ser una promesa, la propiedad de ser injusto, o la relación de implicación. Como un tipo de conocimiento objetual, estas intuiciones son en un sentido *epistémicas*. Pueden también ser consideradas cognitivas, aunque no proposicionales, pero prefiero reservar la noción de «intuición cognitiva» para las intuiciones con objetos proposicionales. En un sentido que exploraremos a continuación, la intuición objetual puede concebirse como un tipo de percepción intelectual.

66 Compárese con las consideraciones de Ross sobre la inducción intuitiva en el capítulo II de *The Right and the Good*. A pesar del término «inducción», Ross parece tener en cuenta la formación no inferencial de la creencia general relevante que surge de las ejemplificaciones de la aprehensión de una o más de las propiedades fundamentales que figuran en la proposición creída.

Intuitividad. Esta es una propiedad, ante todo, de proposiciones, pero se predica también de afirmaciones, conceptos, argumentos y otros fenómenos intelectuales. Aplicada a las proposiciones, es equivalente al ser *intuitivo* de la proposición; a tener la propiedad de evocar (bajo ciertas condiciones) lo que podríamos llamar *el sentido de la credibilidad no inferencial* (esta noción puede relativizarse, por ejemplo para personas de una cierta descripción o para un determinado nivel de comprensión necesario para que se manifieste el sentido intuitivo). Ese sentido es equivalente, a grandes rasgos, al sentido en el que una proposición puede parecer verdadera (de manera no inferencial); parecer verdadera sobre la base de su contenido, sea solo o en el contexto en el que la proposición se comprende o considera. Una impresión de verdad que no deriva en ningún sentido de que la proposición tenga el apoyo de una premisa. Cuando una proposición parece verdadera en este sentido, normalmente nos produce una inclinación a creerla[67]. (La restricción «normalmente» presupone la referencia a una persona racional que tiene por lo menos una comprensión mínimamente adecuada de la proposición en cuestión).

Intuición proposicional. Esta es una intuición concebida como una proposición que la persona que usa el término entiende que es *intuitivamente conocida* o, por lo menos, creída de una forma justificada intuitivamente; por ejemplo, que lo que es de color es extenso o (para algunos) que la pena capital es incorrecta. Podemos imaginarnos a alguien que,

67 Se puede pensar que las intuiciones están constituidas por «una subclase de inclinaciones a creer», como defienden Joshua Erlenbaugh y Bernard Molyneux en «Intuitions as Inclinations to Believe», *Philosophical Studies* 145 (2009): 89-109. Me parece que lo más que se puede afirmar aquí es una implicación, por lo menos sobre la presunción plausible de que estamos hablando de estados fenoménicos (efectivos) y que podemos tomar las inclinaciones a creer como disposicionales.

en un comité que está confeccionando un código ético para una empresa, le diga a un colega: «Anotemos las diversas intuiciones acerca del acoso que se han expresado y veamos si podemos articularlas en una definición para nuestro código ético». Aquí, las intuiciones están constituidas por proposiciones, aunque en este contexto el término puede usarse, en términos generales, como no factivo, de modo que implique solo una presunción de verdad. Por lo tanto, a diferencia de las intuiciones cognitivas, las intuiciones proposicionales son elementos abstractos, no físicos y (en la mayoría de sus usos) son verdaderas[68].

Capacidad de aprehender. Es la intuición como capacidad racional; *intuición facultativa*, para abreviar. Se trata de un tipo necesario para la reflexión filosófica que se manifiesta en relación con cada uno de los otros cuatro casos. Es, en general, una capacidad no inferencial por cuyo ejercicio lo intuitivamente creído o conocido es creído o conocido. La intuición ética, como la intuición lógica, es una dimensión especial de esta capacidad.

Las intuiciones con objetos proposicionales (las intuiciones cognitivas) serán mi foco principal de atención. Pero las otras nociones también serán consideradas, y ganaremos en claridad distinguiéndolas de las anteriores y conectándolas con estas de las maneras que ilustraré en breve[69].

68 Moore dijo de las proposiciones sobre el bien que «cuando yo llamo a esas proposiciones "intuiciones" lo único que asevero es que no se pueden probar». Véase *Principia Ethica*, p. x. Véase también Wilfrid Sellars, *Science and Metaphysics* (Londres, Routledge & Kegan Paul, 1968), para ver su uso de «intuidos» para designar proposiciones intuidas (esta categoría es más amplia que la de Moore, pues con «intuición» se refiere a proposiciones que no solo son verdaderas, sino también autoevidentes).

69 Examino la mayoría de estas nociones en *The Good in the Right*, pp. 32-9, p. 48, p. 208 y nota 37. Pero en esa obra me ocupo poco de los pareceres intuitivos.

La analogía entre la intuición y la percepción

Nos resultará muy instructivo concebir la facultad de la intuición como análoga a la «facultad» de la percepción y, de forma correspondiente, las intuiciones como análogas a las percepciones. Tomemos la visión como el paradigma de la percepción. La aprehensión intuitiva es análoga a la visión. En primer lugar, normalmente tiene objetos, o al menos, lo que es más importante para nuestros propósitos, conceptos o propiedades. (No es preciso que debatamos aquí el tipo de objetos que son, pero asumiré que son abstractos y están conectados al uso lingüístico, y que son accesibles mediante la comprensión de este uso).

En segundo lugar, además de la simple aprehensión –aprehensión *de*–, hay también una aprehensión *de que es* (*aprehensión atributiva*) y una aprehensión *como*: *aprehensión de aspectos*. La primera, la aprehensión sin más, es *de re* (de la cosa que es su objeto, por así decir) y aparentemente no implica una creencia, como cuando un niño aprehende, de un modo elemental, que no está bien romper un juguete, pero no tiene la creencia proposicional de que eso está mal ni tampoco lo ve (conceptualmente) *como* algo malo. El niño puede tener la sensación, a partir quizás de ver que sus hermanos son regañados por hacer cosas similares, de que el acto debe evitarse, una sensación que es potencialmente motivadora; pero el niño puede, con todo, carecer del concepto de maldad. La aprehensión atributiva y de aspectos conllevan por lo menos cierto grado de comprensión de la propiedad que se aprehende que el objeto tiene, o como teniéndola, por ejemplo que está mal romper el juguete, pero entiendo que la conceptualiza-

ción es algo más que el grado mínimo de tal comprensión, que puede ser fundamentalmente una cuestión de respuesta discriminativa.

La tercera observación tiene que ver con la conexión entre una aprehensión y un parecer intuitivo. Dada una aprehensión de un tipo de acto, como cuando consideramos qué hacer e imaginamos diversos actos posibles, puede intuitivamente parecernos también *que*, por ejemplo, un tipo de acto en cuestión está mal. Este es un parecer proposicional. En cuarto lugar, podemos creer, sobre la base de este parecer, que tales actos están mal. En quinto lugar, si esta creencia es verdadera, vemos intuitivamente (aprehendemos) que el acto está mal. Esta intuición doxástica verdadera, que es un caso de creencia intuitiva, constituirá normalmente un conocimiento intuitivo. Los mismos puntos se aplican a la aprehensión de una acción concreta, aunque la aprehensión no implica la mera observación de la acción, sino tener por lo menos una sensación de determinadas de sus propiedades, pongamos por caso la de romper una promesa o decir la verdad ante la tentación de mentir.

Tenemos, pues, tanto con la percepción intelectual como con la percepción sensible, estos tipos de percepción: simple, atributiva, de aspectos y proposicional. (1) La aprehensión *del* objeto o tipo de objeto relevante, tal como el tipo de acto, mentir. (2) Aprehender que el objeto tiene una propiedad, por ejemplo ver las entrevistas intimidatorias como injustas. (3) Las aprehensiones del objeto *como* algo; por ejemplo, de un tipo de acto como malo. Y (4) las aprehensiones de *que* el objeto es algo, como que la intimidación es injusta. Las aprehensiones simple y atributiva tienen el mismo tipo de veridicalidad como percepciones de objetos concretos: asumo que hay

realmente objetos de aprehensión intelectual que pueden tener las propiedades que aparentemente aprehendemos al considerarlos. La aprehensión de aspectos puede o no incorporar creencias, pero, como sucede con las aprehensiones proposicionales, cuando lo hace normalmente comportan conocimiento.

¿Hay, como sugiere la analogía perceptiva, contrapartidas aprehensivas de la ilusión y la alucinación? ¿Podría alguien aprehender erróneamente (ilusoriamente) la propiedad de la rojez que se da precisamente en tonos discretos de acuerdo con sus longitudes de onda discretas? Esto supondría una aprehensión incorrecta, pero podría, aun así, serlo *de* rojo. Percibir visualmente mal el borde redondo de un vaso como elíptico, aunque sea una ilusión, es con todo ver ese borde. Un equivalente de la alucinación es más difícil de caracterizar. Los meros *possibilia*, sean bestias mitológicas o quimeras, son aprehensibles; así, si asumimos que las percepciones alucinatorias no tienen ningún objeto, entonces para comprenderlas tendremos que fijarnos en algo así como pensar en un cuadrado circular[70]. Pero, ¿cómo podríamos aprehender de manera «cuadrado circular», incluso concediendo que no hay ninguna creencia falsa implicada? Quizás alguien pueda aprehender cada elemento por separado con un sentido falso de su unidad. Alguien podría tal vez hablar de un objeto hipotético aquí, análogo al objeto que puede postularse para las alucinaciones, pero este no es el lugar adecuado para desarrollar esta idea. Basta con que la analogía entre la intuición y la percepción sea grande. Pasemos ahora a aplicarla a la justificación.

70 Para un examen detallado de la ontología y otros aspectos de la alucinación (así como para una teoría del a priori que apoya el intuicionismo), véanse los capítulos I, II, V y VI de mi libro *Epistemology*.

Cuando el hecho de que algo nos parece que tiene una propiedad es un tipo de impresión intelectual y no una creencia, hablamos de un *parecer intuitivo*. Un parecer intuitivo, como un parecer sensible del tipo que se da cuando vemos el borde de un vaso desde un ángulo, puede generar una creencia con el mismo contenido. Pero cuando no hay necesidad de formar una creencia o hacer un juicio, y especialmente cuando la concentración disminuye después de surgir el parecer, un parecer puede quedarse en solo eso. Pero, por lo general, respondemos a la reflexión con la que queremos alcanzar una respuesta a una pregunta formando una creencia que es intuitiva; esto es una *intuición doxástica*[71]. El contenido proposicional de una intuición doxástica normalmente parecerá verdadero a su poseedor tras haberlo considerado, pero no es necesario un parecer de este tipo *antes de* formarnos una intuición doxástica.

Un parecer intuitivo puede corroborar una intuición doxástica, así como también puede producirla o sustentarla causalmente, pero no todo parecer intuitivo tiene

71 Para Walter Sinnott-Armstrong, las intuiciones *morales* son todas doxásticas: «Defino "intuición moral" como una fuerte creencia moral inmediata». Véase «Framing Moral Intuitions», en su *Moral Psychology*, vol. 2, *The Cognitive Science of Morality* (Cambridge, MA, MIT Press, 2008), pp. 47-76 (en la p. 47). Cfr. con la concepción de Paul Thagard y Tracy Finn de lo que consideran intuiciones morales representativas: «Las intuiciones de que matar y comer personas está mal y de que ayudar a los necesitados está bien son *juicios* de los que normalmente tenemos consciencia». (Cursiva añadida.) Véase «Conscience: What Is Moral Intuition?», en Carla Bagnoli, *Morality and the Emotions*, p. 151. Entienden que la intuición equivale al juicio (o, por lo menos, lo implica). Para mí esta concepción es demasiado restrictiva, aunque estoy de acuerdo en que podemos tener intuiciones de manera disposicional, almacenadas en la memoria (y uno puede incluso tenerlas en el centro de la consciencia sin percatarse *de que* las tiene o *de* ellas bajo esa descripción). Un estudio instructivo de la intuición en relación, especialmente, con la emoción, aparece en Peter Railton, «The Affective Dog and the Rational Tale: Intuition and Attunement», *Ethics* 124, 4 (2014): 813-859.

uno de estos efectos. Un contraejemplo a mi opinión puede ser el siguiente. Puede que sintamos algo como un parecer que indica una verdad, pero no nos produzca una convicción, por lo menos no de forma inmediata. Cuanto más invirtamos, más tenderemos a resistirnos a su devaluación. Además, no toda intuición doxástica surge de un parecer intuitivo o se basa en él, si bien sería cuanto menos inusual tener una creencia intuitiva (en vez de una creencia inferencial) perceptiblemente inconsistente, para la persona en cuestión, con un parecer intuitivo.

Un parecer intuitivo conlleva la inclinación del sentir a creer; la inclinación se basa característicamente en el sentido fenoménico de que algo tenga una propiedad. Es análogo a la inclinación perceptiva a creer, como cuando a raíz de ver una propiedad una persona cree algo consistente en que el objeto en cuestión la tiene. Las creencias que son perceptiblemente inconsistentes con la verdad del parecer intuitivo de una persona tenderían a crear una sensación de tensión, que una persona racional trataría de evitar o intentaría resolver, si no pudiera evitar que surgiera. La resolución a menudo sucede a través del abandono de uno u otro de los elementos intuitivos, pero tales tensiones pueden desembocar en el abandono de una de las creencias que se tienen. (Diré más sobre esta relación cuando examine las intuiciones morales).

Como ya se ha indicado, las intuiciones no son inferenciales, en ninguna de sus concepciones razonables. Esto puede parecer obvio para los pareceres intuitivos, dado que parece que no están basados en premisas. Pero quizá tiene algún sentido pensar que un parecer se basa en otro, por lo menos de un modo cuasi-inferencial, como cuando una persona parece ansiosa debido a que parece preocupada por posibles fracasos de

un plan que ha planeado conjuntamente con otra persona. ¿Deberíamos decir, entonces, que un parecer no doxástico puede ser inferencial, por lo menos, cuando la premisa es otro parecer? Esto podría llevar a confusión. Cuando un parecer tal se basa en otros del mismo tipo, tenemos una analogía cercana no a la creencia inferencial basada en otra creencia, sino a la relación que la percepción no básica mantiene con la percepción básica[72]. Si el hecho de que alguien se parece a mí cuando estoy enfadado se basa en que se parece a mí cuando estoy nervioso, no hace falta que tenga una creencia o un parecer inferenciales como resultado y, sin duda, no me hace falta realizar una inferencia. Más bien, el parecer nervioso es parte del patrón al que responde el parecer enfadado.

Lo más importante sobre las intuiciones en lo referente a la inferencia es que son *respuestas directas* a algo que la persona ve o (en general) percibe, o considera, y no respuestas intelectuales a una premisa que, para la persona en cuestión, es anterior en algún sentido a la proposición intuida. La complejidad del objeto, patrón o incluso relato al que responden las intuiciones (incluidos los pareceres) no implica que sean inferenciales. La complejidad en lo que uno percibe o considera no implica formarse (o tener) creencias basadas en premisas al respecto.

Esta adscripción de relación directa no inferencial a las intuiciones se combina bien con el estatus paradigmá-

72 Esto no supone negar que uno puede hacer una inferencia y llegar a una proposición que le parece verdadera, pero que no cree (quizá por una disposición escéptica). Ni tampoco debería negarse que se puede creer inferencialmente que *p* y encontrar a *p intuitiva*. Para encontrar a una proposición intuitiva no se requiere ninguna ruta particular para considerarla o para creerla si uno lo hace; e inferir una proposición es consistente con no creerla (como cuando deducimos una contradicción para refutar a la posición contraria) o, alternativamente, con que nos parezca verdadera sin aceptarla o creerla.

tico de las intuiciones cuyos objetos son axiomas meridianamente autoevidentes, aunque también hay casos claros de intuiciones cuyos contenidos no son autoevidentes. Entre quienes usan la noción de intuición con criterio, hay un gran acuerdo de que es por medio de la intuición como vemos la verdad de tales proposiciones autoevidentes, del tipo de que si todos los seres humanos son mortales y nosotros somos seres humanos, entonces nosotros somos mortales.

Lo autoevidente y lo obvio

Debido en parte a que las proposiciones autoevidentes paradigmáticas son tanto intuitivas como obviamente verdaderas, es importante ver que ni la obviedad ni siquiera la intuitividad les es esencial. Consideremos la proposición de que la suegra del cónyuge del hermano menor de una persona es la propia madre de esa persona. La mayoría de personas tardan un poco en ver que esto es verdad, pero es evidente *en sí mismo*, sin necesidad de ninguna premisa. No es, pues, obvio; ni siquiera para las mismas personas que pueden ver su verdad y después de *llegar* a hallarlo autoevidente e incluso obvio. Esto queda confirmado por lo intuitivo que nos parece una vez vemos *de qué manera* es verdadero. Una proposición autoevidente puede estar, pues, muy lejos de ser obvia, aunque nos lo parezca una vez vemos su verdad en virtud de una comprensión adecuada. El concepto de autoevidencia en cuestión –que es el más apropiado para la teoría ética– es el siguiente:

Las proposiciones autoevidentes son verdades tales que (a) el comprenderlas adecuadamente justifica creerlas (lo que no implica que todo aquel que las comprenda las crea),

y que (b) creerlas al comprenderlas adecuadamente implica conocerlas.[73]

Esta concepción explicita no solo por qué no es necesario que una proposición autoevidente sea obvia, sino también por qué puede negarse o incluso no creerse, al menos por parte de algunas personas[74].

Además, cuando alguien considera una proposición autoevidente que no es obvia, puede que no le resulte *psicológicamente convincente*, como, para muchas personas adultas normales, no son verdades analíticas simples cosas tales como que si x e y son de la misma altura y x mide uno setenta, entonces y mide uno setenta también. Una proposición psicológicamente convincente es aquella cuya comprensión adecuada, junto con su consideración simultánea, implica que se cree. Las verdades obvias autoevidentes son convincentes. Sin embargo, casos tales como mi ejemplo de la suegra muestran que podemos comprender completamente una proposición autoevidente y necesitar aún tiempo para reflexionar sobre su conteni-

73 En mi artículo «Self-Evidence» caracterizo más detalladamente este concepto de autoevidencia que en *The Good in the Right*. Debo añadir que se podría también hablar de comprensión *completa* para evitar dar a entender que la adecuación implica suficiencia solo para propósitos específicos. Pero ninguno de los términos es el ideal, pues «completa» puede sugerir maximalidad, lo que es también inapropiado.

74 La obviedad es relativa de un modo que la autoevidencia no lo es: lo autoevidente, como deja claro mi teoría, lo cree de manera justificada quien lo comprende adecuadamente; pero lo que llamamos adecuadamente obvio se entiende que puede ser visto fácilmente como verdadero *por un tipo de persona* cuyo nivel de comprensión se presupone en el contexto en el que se adscribe el carácter de obviedad a una proposición. Podemos hablar también de «autoevidente *para* alguien» en el sentido no de que «esa persona cree que es autoevidente» (como se usa a veces), sino como «autoevidente y capaz de ser creído justificadamente por esa persona sobre la base de comprenderlo adecuadamente». Esto último hace que la *comprensión* de las proposiciones autoevidentes, aunque no la autoevidencia, sea relativa a las personas.

do –sobre las relaciones que expresa, por ejemplo– antes de creerla. Sin duda, pues, no todas las verdades autoevidentes son *inicialmente* intuitivas, esto es, intuitivas tras una primera consideración comprensiva. Dudo que todas ellas deban poder ser intuitivas. Pero, aunque sea así, esto no es inconsistente con nada de lo que sostengo. Sería de gran ayuda poder explicar el desacuerdo entre personas racionales incluso para ciertas proposiciones autoevidentes.

Volvamos al caso de la intuición, formada después de mucho reflexionar, de que debemos desconectar los mecanismos que mantienen con vida a los pacientes terminales. No solo el objeto de esta intuición no es autoevidente (con lo que no puede darse por sentado que lo autoevidente sea a priori)[75], sino que tenemos que conceder, además, que la creencia en cuestión representa la conclusión de esa persona sobre el tema. Pero, ¿cómo puede ser que una conclusión no sea inferencial? Hay por lo menos dos tipos de conclusiones: *conclusiones de inferencias*, que se basan en premisas, y *conclusiones tras reflexionar*, que se llaman con propiedad así porque concluyen o ponen punto final a una cuestión sobre la que se ha reflexionado, pero que no son inferenciales. Las conclusiones tras reflexionar surgen solo después de pensar mucho sobre una cuestión u observar algo minuciosamente, pero pueden ser tan directas epistémicamente como el veredicto final de un director de orquesta experto de que

75 Que lo autoevidente es a priori debería ser obvio a partir de mi caracterización de ello como conocible sobre la base de la comprensión (adecuada). Esto es así para los axiomas comúnmente concebidos, lo cual contribuye a explicar por qué es plausible entender lo autoevidente como el caso básico de a priori, sobre el que descansa, por ejemplo, la demostrabilidad. Para una explicación de esta concepción, véanse los capítulos V y VI de mi libro *Epistemology*.

el violinista no debe ser contratado por su interpretación mediocre en la audición. El director puede haber escuchado durante varios minutos, pero la conclusión intuitiva puede basarse en una respuesta global, no en premisas tales como que *el violinista impuso un ritmo demasiado rápido a un delicado pasaje ubicado a mitad de la obra.* Puede que, de hecho, la persona que juzga no albergue estas premisas en su mente. Tocar una pieza sin «errores» no implica interpretarla bien. Una interpretación en la que solo se tocan bellamente las partes, al igual que una pintura compuesta solo de partes bellas, puede no ser bella en conjunto[76].

3. Las intuiciones como aprehensiones

Algunos de los ejemplos presentados muestran que las intuiciones morales pueden tener como objetos proposiciones generales; por ejemplo, la proposición de que existe la obligación *prima facie* de no matar a personas. Hay también intuiciones filosóficas, como que creer no es un proceso. Es plausible pensar que tales proposiciones generales y filosóficas tienen como constituyentes (aunque no son los únicos) los conceptos de los que tratan en algún sentido, por lo menos en el sentido de que reflejan hechos relativos a estos conceptos. Un

76 Nótese que incluso una proposición autoevidente puede ser la conclusión de una reflexión y que su comprensión puede implicar la inferencia. Considérese este teorema: si *p* implica *q*, *q* implica *r*, y no-*r*, entonces no-*p*. Para percatarse, alguien que no esté familiarizado con la lógica formal tendrá que inferir de *p implica q* y *q implica r*, que *p* implica *r*, para poder ver (por medio de la verdad formal correspondiente al *modus tollens*) la verdad del teorema. Pero que *p* implica *r* es implicado por el teorema autoevidente; ni es una premisa de ese teorema, sino una implicación suya, ni hace falta una premisa adicional para ver la verdad del teorema. En «Self-Evidence» (citado más arriba), llamo a esto inferencia *interna* y explico en qué difiere del tipo externo que conlleva un conocimiento y una justificación dependientes de premisas.

tipo de intuición es el que llamo simple: la aprehensión de un concepto, una propiedad o una relación, concebidas como entidades abstractas. Consideremos, por ejemplo, el caso de los estudiantes de lógica mediocres. Podemos ver que tienen problemas para aprehender el concepto de validez o que tienen muy pocas intuiciones, o que las que tienen son erróneas, sobre implicaciones específicas (lo que es análogo a las ilusiones perceptivas, en las que hay contacto con el objeto percibido, pero se tiene una impresión falsa sobre él); y podemos decir, de los buenos estudiantes de ética, que aprehenden fácilmente las relaciones de adecuación. Aquí la analogía es con la percepción simple, pero, con la intuición, los objetos (las relaciones de implicación y de adecuación) son abstractos.

Si la analogía entre la aprehensión intuitiva y la percepción moral es tan amplia como supongo, entonces del mismo modo que podemos ver la injusticia de un hecho o la bondad de una persona, podemos aprehender el concepto de injusticia o de bondad personal. De hecho, ¿podrían las percepciones de las propiedades correspondientes ser una ruta normal (quizá la única ruta cotidiana) a la aprehensión de los conceptos correspondientes?

Veamos cómo podría ser esto. Aparentemente, desde un punto de vista conceptual y epistemológico, hay una progresión –que parece corresponderse con el desarrollo humano normal– cuyo primer estadio es la familiaridad sensorial (normalmente de un tipo perceptivo) con propiedades y una capacidad para discriminar unas de otras; el segundo es la conceptualización de las propiedades en cuestión, un estadio que hace posible aprehenderlas de modo conceptual, y que con-

lleva la comprensión apropiada de su generalidad; y un tercer estadio (que presupone pero no necesita suceder al segundo) en el que se configuran las proposiciones de modo que figuren los conceptos (*ejercitándolos*, digamos) como cuando uno tiene el pensamiento de que abofetear a otras personas no es correcto[77]. El proceso puede detenerse en cualquier estadio, pero normalmente se completa.

Cuando la percepción moral y, especialmente, las intuiciones morales están en cuestión, puede parecer que mi caracterización es demasiado cognitiva y que la motivación debería tener una papel mayor en la comprensión de la intuición moral. Los agentes morales normales están motivados, después de todo, a evitar lo que intuitivamente creen que es injusto y a buscar, mantener, apoyar, honrar, etc., lo que intuitivamente creen que es bueno. No veo que sea necesario introducir la motivación en la teoría de la percepción moral o de la intuición moral, pero doy amplio margen a una conexión fuerte, aunque sea contingente, entre la intuición moral y la motivación para actuar en consecuencia. Podría haber una conexión no contingente entre estas *en* las personas racionales, o al menos en las personas racionales con un alto grado de integración entre cognición y motivación[78]. Algunas intuiciones morales y muchas percepciones morales –que poseen la intensidad fenoménica que acompaña a la percepción, y que no es necesario que lo haga

77 El segundo estadio es comprensivo, mientras que el tercero es activo de un modo que el segundo hace posible, pero puede darse solo después de que, por ejemplo, haya una ocasión para aplicar el concepto.

78 En «Moral Judgment and Reasons for Action», incluido en *Moral Knowledge and Ethical Character* (Oxford University Press, 1997), defiendo esta idea en detalle y examino mucha de la bibliografía relevante.

a la intuición– son, sin duda, motivadoras. Esto puede tener importancia teológica o evolutiva. Por la gracia de Dios o de la evolución, o de ambas[79], podemos ser sensibles, por lo menos, a algunos tipos de cosas (intrínsecamente) buenas e (intrínsecamente) malas, y vernos atraídos de modo natural por las primeras y sentir aversión por las segundas. Para muchas personas, la experiencia moral de ver una injusticia suele ser desagradable, y la de ver la bondad de la asistencia benéfica a un herido suele ser agradable. Pero estos aspectos de nuestra constitución psicológica y epistémica son una cuestión ampliamente empírica, además de otro tema.

Si bien las intuiciones morales difieren de las percepciones morales en su carácter e intensidad fenoménicos, en muchos casos pueden ser análogas a las creencias perceptivas en su «naturalidad». Esto se da especialmente cuando las intuiciones responden a paradigmas del tipo que importa en la educación moral. De hecho, puede ser que, así como no podemos evitar formar determinadas creencias tras tener ciertas percepciones, como creer que un perro viene hacia nosotros corriendo y gruñendo cuando oímos y vemos tal cosa, tampoco podemos evitar tener la intuición de que una persona está actuando mal si la vemos arrojando pieles de plátano tiernas en los escalones de piedra más altos de una plaza.

79 Que la evolución biológica es compatible con el teísmo es quizás obvio; ofrezco una explicación de esta compatibilidad con diversos tipos de teísmo en el capítulo X de *Rationality and Religious Commitment* (Oxford, Clarendon Press, 2011). Para un estudio breve de cómo parece haber evolucionado la moral en la historia de nuestra especie, véase Frans de Waal, *Primates and Philosophers: How Morality Evolved* (Princeton University Press, 2006). Su reflexión sobre la lealtad (pp. 163-66), que él llama «deber moral» (p. 165), es representativa. También resulta informativo sobre este tema el libro de Patricia Smith Churchland, *Braintrust: What Neuroscience Tells Us about Morality* (Princeton University Press, 2011).

Si, además, reflexionamos sobre las etapas principales de la educación moral, descubriremos algo que descansa en el contraste entre el empirismo nominalista y el racionalismo platónico: la capacidad para generalizar, a menudo adquirida por observación de un patrón simple. Consideremos el caso de un niño que se apropia de un avión en miniatura de un amigo sin su permiso mientras sus padres ven como juegan. Si le gritan que «¡Eso es *robar*! ¿Cómo te sentirías tú si él te cogiera uno de tus coches?» y le ordenan devolvérselo, el niño puede, sin apenas recibir explicaciones de lo que es robar, darse cuenta de que uno no solo no debe apropiarse de las cosas de los demás, sino también de que debe devolver el avioncito. El niño puede incluso ver, o estar dispuesto a darse cuenta tras pensar en ello, que no puede devolver el avión y coger un camioncito en su lugar, o devolverlo y, a cambio, coger el juguete de otro amiguito.

Lo que se aprende al experimentar una ejemplificación paradigmática de un concepto es, por lo general, casi ilimitado. El mismo niño puede, quizás años más tarde, reconocer como un robo, el que un estudiante copie un verso de un poema compuesto por otro y lo presente como suyo. Esto ilustraría una generalización entre categorías de lo material a lo intelectual. Sea cual sea la explicación de nuestra capacidad para generalizar, es una capacidad que subyace en parte a la importancia tanto de la percepción como de la intuición en el reconocimiento de ejemplificaciones de propiedades morales.

• • •

Si, como he defendido, existe tanto el conocimiento perceptivo como el intuitivo en cuestiones morales, y si

los dos tipos de conocimiento están relacionados del modo que he expuesto, entonces no todo nuestro conocimiento moral singular, ni toda la cognición moral relativa a actos específicos o personas particulares, es una aplicación de principios. De hecho, ni siquiera depende todo el conocimiento moral de creer en principios. Dado que tantas propiedades morales se ejemplifican comúnmente por medio de propiedades base perceptivas, y dada nuestra capacidad de respuesta intuitiva a esas propiedades base y a las propiedades morales mismas, el conocimiento moral no tiene por qué depender de inferencias a partir de premisas; a menudo es anterior a la inferencia. Esta prioridad no implica que las creencias de este tipo estén justificadas o que, si lo están, lo estén irrevocablemente. Su justificación puede ser rebatida por un desacuerdo entre pares y, ciertamente, quedar debilitada por ello. Pero nada de esto es implicado por el desacuerdo entre pares o, más habitualmente, por el descubrimiento de un desacuerdo con alguien cuyo juicio sobre la materia respetamos.

Este capítulo y el anterior han mostrado que gran parte de nuestro conocimiento moral descansa en la percepción, en la intuición relativa a las cuestiones éticas referidas a la acción real o imaginada, o en las intuiciones relativas a casos hipotéticos que nos ayudan a decidir lo que es justo o injusto, lo que está bien o mal, lo que es permisible u obligatorio. Dudo de que el imperativo categórico o el principio de utilidad pudieran parecer razonables al margen de la confirmación de los resultados intuitivos de su aplicación en casos concretos. De todas maneras, el conocimiento moral cotidiano no deriva por lo general de la aplicación de tales principios maestros. En este aspecto, sucede como con el conocimiento estético. La comparación entre el conocimiento moral y el estético, así como

otros aspectos de la semejanza entre la cognición moral y la estética, será el objeto del capítulo siguiente. Sin embargo, debe quedar claro en este punto que en algunos casos importantes, si no elementales, el conocimiento moral es perceptivo. Este puede surgir del conocimiento perceptivamente fundamentado como puente de lo descriptivo a lo normativo; en especial, de un discernimiento de las propiedades descriptivas que fundamentan las propiedades morales en relación con las cogniciones morales que las propiedades descriptivas hacen evidentes. Ese puente de lo descriptivo a lo moral, y a menudo del *es* al *debe*[80], tiene tanto la fuerza como la accesibilidad del a priori, y, bajo diferentes condiciones, puede sustentar el conocimiento moral tanto perceptivo como intuitivo.

80 ¿Viola esto la «ley de Hume», según la cual no se puede deducir un *debe* de un *es*? No afirmo que haya inferencias formalmente válidas de este tipo, ni tan siquiera que haya inferencias informalmente («sintéticamente») válidas a partir de proposiciones descriptivas para llegar a adscripciones de obligación *global* (final). La conexión a priori es entre las proposiciones descriptivas y las adscripciones de obligación *prima facie*. Pero la obligación *prima facie* es importante; es ciertamente un estatus moral, y debe llevarnos a cumplir con ella si ningún otro conjunto de factores la anula. El aspecto epistémico de la cuestión lo defiendo en los capítulos I y II de *The Good in the Right*.

V. La percepción moral, la percepción estética y el juicio intuitivo

La teoría del valor abarca tanto la estética como la ética, pero pocos de nuestros filósofos contemporáneos han explorado adecuadamente sus afinidades. Las conexiones entre ambas esferas son especialmente importantes para comprender la percepción y la intuición morales. Hay percepción estética –frente a la mera percepción de un objeto estético– del mismo modo que hay percepción moral –frente a la mera percepción de un fenómeno moral–; hay intuición estética, al igual que hay intuición moral; y en la estética, como en la ética, hallamos desacuerdos, los cuales son incluso mayores que los morales, que desafían, en su conjunto, la idea de que los ámbitos normativos tienen normas objetivas. Podemos aprender mucho tanto del juicio ético como del estético con la comparación de ambos dominios.

1. El papel de la intuición en la experiencia estética

Muchas experiencias estéticas son perceptivas: oír una sonata, ver un cuadro, tocar una escultura. Pero no toda

experiencia estética es perceptiva. Leer un poema es diferente. Las experiencias estéticas, al leer poesía, pueden depender de la percepción visual, pero no son en sí mismas perceptivas, ni muchos menos visuales –a menos que el poema evoque imágenes visuales u otro tipo de imágenes sensoriales con significado estético para el lector–. Esta experiencia puede asemejarse mucho a la experiencia gratificante de «oír» el poema por medio de un soliloquio mudo. De algún modo, oímos las palabras sin pronunciarlas.

Sin lugar a dudas, podemos hablar de la percepción interior de los versos pronunciados mentalmente o de la imagen que estos presentan de una persona o de un paisaje, pero esto no es percepción en el sentido cotidiano. Es, no obstante, *experiencial*, y la experiencia estética es una *respuesta* a lo que experimentamos. Entenderemos mejor el papel de la intuición en la experiencia estética si nos centramos en una noción más amplia de respuesta estética que la que se limita a la percepción estética, la cual, incluso si constituye el caso central de experiencia estética, representa una categoría más estrecha.

En muchas respuestas estéticas, la intuición está presente de manera importante. Algunas respuestas estéticas son instantáneas, pero muchas, como la de un director de orquesta que escucha a un violinista muy competente pero sin inspiración, requieren cierto tiempo. Como se dijo, es fundamental reparar en el hecho de que la inmediatez temporal no sea necesaria para la intuición. Esto es cierto incluso para las proposiciones autoevidentes que no son obvias, pero sí muy intuitivas cuando son vistas como verdaderas. Cuando reflexionamos sobre un tema, no hace falta que en algún momento «simplemente veamos» lo que es muy intuitivo para nosotros. El discernimiento gradual e

incluso la reflexión pueden ser necesarios para ver una verdad intuitiva. En casos como este puede haber o no, cuando acabamos de considerar la proposición, un tipo de naturalidad en la cognición. En una audición, los directores pueden desconfiar de sus intuiciones y, por esa razón, permitir al candidato tocar más tiempo de lo normal, o pueden consultar a un colega antes de emitir un juicio. Las intuiciones difieren no solo en cuanto a la reflexión necesaria para que se formen, sino también en otras dimensiones, como -cuando son proposicionales- en los niveles de confianza que incorporan hacia sus objetos proposicionales.

Incluso cuando las intuiciones surgen naturalmente de la experiencia estética y nos inspiran una gran confianza, el carácter irresistible de la formación de la creencia que es común a determinadas percepciones está a menudo ausente. Lo contrario es cierto de las intuiciones morales formadas a partir de la experiencia moral. Pero las intuiciones estéticas parecen exigir, por lo general, más experiencia y educación que las intuiciones morales. El contraste entre la manera en la que la experiencia perceptiva, sea moral o estética, da origen a intuiciones y el modo en el que da lugar a creencias perceptivas no implica, ni cabe entenderlo así, que la percepción *deba* producir una creencia; cosa que yo creo que es falsa. La cuestión es que, dada la presencia perceptiva de determinadas propiedades no estéticas, no morales de un objeto –principalmente las propiedades observables–, si algo o alguien plantea la cuestión de si ese objeto tiene una de estas propiedades, generalmente el perceptor no puede evitar formarse la creencia de que la tiene. Ver una nube redonda en el cielo puede no conllevar ninguna creencia al respecto si estoy concentrado en un problema intelectual, por mucho que esté dentro de mi campo visual. Pero si me pre-

guntan en ese momento si hay una nube redonda en el cielo, es difícil resistirse a formar la creencia de que la hay. En este caso, ver *es* casi seguro creer.

Esta consideración acerca de la irresistibilidad de la formación de creencias en determinados casos perceptivos es, en parte, una cuestión de fenomenología empírica y puede aplicarse a ciertos casos de percepción moral o estética. Supongamos que Evelyn es una persona moral y estéticamente sensible. Cuando oye a una persona hablándole a otra de un modo ofensivo puede tener la percepción irresistible, para ella, de que eso está mal. Ver a un bailarín tambalearse mientras baila un vals podría evocar una percepción estética de torpeza igual de irresistiblemente. Estas percepciones no son proposicionales, pero podrían evocar, prácticamente de un modo irresistible, las intuiciones de que la primera persona está dañando a la segunda y de que el bailarín está bailando el vals de manera torpe.

Una posibilidad en los casos morales es que la intuición sea bastante fiable. Podría también dar lugar, quizá tras reflexionar, a un juicio moral con el mismo contenido proposicional. Ese juicio, a su vez, podría expresar conocimiento moral. Otra posibilidad es que la percepción dé origen rápidamente a un juicio moral, sin que se produzca primero una intuición que conduzca al juicio. Otra cuestión bastante diferente es que, en caso afirmativo, solo pensemos o expresemos el juicio en forma de una desaprobación oral; una cuestión que depende de variables pragmáticas tales como el contexto y la relación entre el observador y el infractor. Además, en un caso moral como este, o en su contrapartida estética, el contenido del juicio puede ser *intuitivo* para la persona que lo hace, incluso si no *surge* de una intuición sino simplemente de ver algo

como obvio sin el elemento fenoménico que acompaña a la intuición.

2. Comparación y contraste entre las propiedades estéticas y las morales

La significativa analogía existente entre las percepciones y las intuiciones éticas y las estéticas tiene otros aspectos que cabe señalar. Uno de ellos tiene que ver con la relación entre las propiedades estéticas –como, por ejemplo, la belleza, la delicadeza, el equilibrio, la unidad o el encanto– con sus propiedades base, sus fundamentos. Que las propiedades estéticas son resultantes parece prácticamente tan claro como que lo son las éticas. De igual manera que una acción no puede ser en sí misma mala, sino que debe serlo en virtud de ser, por ejemplo, un asesinato o una mentira, un cuadro no puede ser bello sin más, ni una sonatina simplemente delicada. El cuadro tiene que ser bello en virtud de, pongamos por caso, la composición y el color, y la sonatina tiene que ser delicada en virtud de una combinación de, por ejemplo, melodía, armonía y ritmo. Además, parece que las propiedades estéticas son como las morales en cuanto a que sus propiedades son normativas y resultantes de las descriptivas.

Sin lugar a dudas, los términos normativos no carecen de un *tipo* de poder descriptivo. Podemos, por ejemplo, *describir* una sonatina como delicada. Pero este sentido de «describir» es genérico. Significa algo así como «caracterizar» o incluso simplemente «aplicar un adjetivo a». En este sentido amplio, podemos también describir a una persona como escrupulosamente justa, pero esta propiedad moral no es lo que los filósofos han considerado una propiedad descriptiva. No hay ningún modo fácil de es-

pecificar qué constituye una propiedad descriptiva, en contraste con una normativa, pero quizás podamos decir al menos que las propiedades descriptivas, cuando las posee un objeto concreto, son causales. Esto no me parece que se aplique a las propiedades morales, y dudo de que se aplique a ninguna propiedad normativa (aunque eso sería consistente con prácticamente cada una de las cosas que he defendido acerca de las propiedades morales o normativas en general). Que una acción sea obligatoria, por ejemplo, no es una proposición sobre sus efectos o causas, ni es una adscripción de poder causal; y lo mismo se aplica a la atribución de bondad (estética) intrínseca a un poema o a un cuadro.

Otra manera de ver la semejanza entre las propiedades morales y las estéticas es señalando que hay una superveniencia bastante fuerte en cada caso. En particular, no hay dos acciones o personas que puedan ser iguales en todas sus propiedades no morales y diferir en las morales, y no hay dos cuadros u otro tipo de obras de arte que puedan ser iguales en todas sus propiedades no estéticas y diferir en las estéticas[81]. La resultantividad (caracterizada en el capítulo II) es una relación más fuerte que la superveniencia al ser una *relación de determinación*. Está ejemplificada en el dominio estético (o en otros) tanto como en el moral. Parece que así como la obligatoriedad de realizar una acción está determinada, digamos, por el hecho de haberlo prometido, la belleza de un cuadro está determinada, de un modo muy complejo,

81 Las propiedades históricas son, sin duda, relevantes para el valor del objeto estético, pero este valor no tiene por qué ser estético, ni limitarse a él. La belleza de una escultura no es cuestión de quien le dio forma y le confirió textura y color, sino de la forma, la textura y el color que tiene. Una réplica perfecta sería equivalente en belleza, gracia, elegancia, etc.

por propiedades no estéticas tales como sus colores, texturas, líneas y formas[82].

Estas verdades metafísicas –que las propiedades tanto morales como estéticas son supervenientes y resultantes– me parecen verdades a priori y necesarias acerca de los ámbitos moral y estético, pero no debemos permitir que las analogías que hemos constatado oscurezcan algunas diferencias importantes entre ambos. Una de ellas es en los tipos de relaciones de resultantividad que se dan en el dominio estético y en el ético. En el caso estético, a diferencia del ético, la relación de las propiedades resultantes para con sus propiedades base no es, por lo menos en general, a priori, ni probablemente necesaria en todos los casos. Tenemos que poder explicar, señalando a sus cualidades, tales como la exquisitez de la descripción y el desarrollo de un tema sencillo, por qué un poema de Shakespeare es delicado o constituye una unidad; pero no seremos capaces, en general, de relacionar generalizaciones a priori con el efecto de que los poemas con esas cualidades (descritas en términos generales) constituyen una unidad, o incluso con el efecto de que esas cualidades los hacen delicados o unificados de la misma manera en la que mentir hace a un acto incorrecto. Una hipótesis para explicar esto es que las propiedades estéticas son, como la obligación final frente a la *prima facie*, *orgánicas*; esto es, aplicables solo sobre la base de cierta combinación no aditiva de propiedades estéticamente contribuyentes[83].

82 Para una caracterización detallada de la relación de determinación en cuestión, véase Paul Audi, «Grounding: Toward a Theory of the In-Virtue-of Relation», *Journal of Philosophy* 109 (2012): 685-711.

83 Para un examen informativo de cómo las propiedades estéticas se relacionan con las de otros tipos y de en qué medida la atribución de las primeras puede ser apropiadamente subsuntiva, véase Richard W. Miller, «Three Versions of Objectivity:

3. Las reglas en la ética y en la estética

Aunque en estética no haya ningún análogo estricto de los principios morales a priori, de ello no se sigue que no pueda haber principios o reglas estéticos. Una cuestión importante que se plantea aquí es la de si hay reglas estéticas y, en caso afirmativo, si estas reglas deben ser más vagas que las morales. Aparentemente, lo son, y esto puede deberse en parte al hecho de que juegan un papel diferente en nuestras vidas. El papel de las obras de arte e incluso de la belleza natural en la vida humana es crucial para su calidad, pero no es necesario, o no lo es del mismo modo, para nuestra supervivencia en grupos sociales. Si la mayoría de las personas no siguieran las normas éticas por lo menos dentro de su propio grupo, sería improbable que la vida humana en sociedad persistiera. No sucede lo mismo con las propiedades estéticas, y en muchos casos (a diferencia de las propiedades naturales de las que son resultantes) tampoco son fácilmente accesibles a la percepción como lo son ciertas propiedades morales importantes en los tipos de casos observables que he descrito. Las propiedades estéticas son, sin embargo, semejantes a la obligación global en el sentido de que son resultantes de un modo que, muy a menudo, hace necesaria la instrucción para poder percibir su presencia. Consideremos el equilibrio, la unidad, el carácter cautivador y

---

Aesthetic, Moral, and Scientific», en *Aesthetics and Ethics*, editado por Jerrold Levinson (Cambridge University Press, 1998), pp. 26-58. La contribución de Peter Railton al mismo volumen, «Aesthetic Value, Moral Value, and the Ambitions of Naturalism», pp. 59-105, también pivota sobre la base de las propiedades estéticas. Resulta muy fructífero contrastarlo con el artículo «Moral Explanations» de Sturgeon, citado anteriormente.

la perspicacia. He aquí la primera parte del soneto 116 de Shakespeare:

Que nunca el enlace sincero de dos almas
admita impedimentos. No siente amor bastante
quien muda de inmediato si ve que hay mudanzas
o tiende a distanciarse de quien está distante.

¡Oh, no! Amor es faro por siempre inalterable
que ve las tempestades y nunca se intimida;
estrella siempre fija que guía al barco errante,
cuyo valor se ignora, por alto que se mida.[84]

Esto es buena poesía. Compárese con la siguiente parodia:

Que nunca la confluencia entre dos tierras
omita un muro fronterizo. Los vecinos no pueden convivir
cuando la mezcla es indiscriminada. ¡Oh, no! Firmes manos
hemos de tener, para guardarnos del conflicto.

Los muros son las marcas que en la noche nos guían,
la línea en la que confiamos para no perder de vista nuestros campos...[85]

84 Traducción de Ramón Gutiérrez Izquierdo (*Sonetos de Shakespeare*, Visor, Madrid, 2011). Estos son los versos originales:
Let me not to the marriage of true minds/Admit impediments. Love is not love/Which alters when its alteration finds/Or bends with the remover to remove.
Oh no! It is an ever fix'd mark/That looks on tempests and is never shaken./It is the star to every wand'ring bark/Whose worth's unknown although its height be taken. [*N. del T.*]

85 La parodia original de Audi es esta:
Let me not to junction of two lands/Omit a border wall. Neighbors cannot each

No hace falta que hagamos inferencias a partir de ciertas reglas para ver que esta segunda versificación es mala poesía. Podemos articular sus defectos, pero la relación de esta articulación con su deficiencia estética no es tan clara como la que hay, por ejemplo, entre la imposición de penas desiguales por patrones de conducta delictiva iguales y la injusticia.

Una cuestión referida al contraste entre estética y ética es que en el primer caso la educación y la experiencia pueden ser aún más importantes para el desarrollo de la capacidad intuitiva relevante. Pero, ¿el hecho de que las cogniciones se nos presenten solo después de tener una instrucción implica que su justificación sea relativa a esa instrucción en un sentido que torna provincianas sus intuiciones y socava cualquier defensa de la validez intercultural de estas intuiciones? Yo no lo creo, y esto es algo que podemos confirmar incluso en las matemáticas, un campo paradigmáticamente intercultural. La educación matemática genera también intuiciones, pero no son por ello provincianas o limitadas en su significación probatoria. En el reino de la literatura, Shakespeare es completamente accesible solo a quienes pueden comprender su rico y sutil inglés, pero el valor estético de su poesía y de sus obras dramáticas no se torna por ello provinciano. Pueden apreciarlo quienes no tienen el inglés como lengua nativa, si lo aprenden bien. De hecho, hay elementos sustanciales en

---

other like/When mixing's indiscriminate. Oh no! Firm hands/Must we have, to keep us free from strife.

Walls are the marks that guides us in the night,/The line we trust to keep our fields in sight... [*N. del T.*].

el valor de cualquier gran poesía que pueden perdurar en la traducción.

Así como el valor estético de un poema puede mantenerse en la traducción, el valor moral de determinados tipos de acciones puede mantenerse en un análogo conductual de la traducción. Consideremos la obligación (*prima facie*) de expresar gratitud cuando alguien hace algo bueno por nosotros, que no es obligatorio ni sencillo. En una cultura una reverencia puede ser la forma normal de dar las gracias en la ocasión adecuada, mientras que en otra cultura, pronunciar ciertas palabras, como «muchas gracias», podría ser la forma normal, y hacer una reverencia podría considerarse sarcástico. De este modo, traducir «muchas gracias» a la lengua de la cultura en la que hacer una reverencia es la norma para expresar gratitud, y esperar que las palabras resultantes constituyan una expresión convencional de gratitud, sería éticamente erróneo. La falta de eficacia de las palabras resultantes para expresar la gratitud no implicaría, sin embargo, un desacuerdo moral sustantivo entre esas culturas.

El concepto de la obligación de expresar gratitud se puede encontrar en una multiplicidad de formas culturales. Puede haber buenas y malas traducciones éticas entre esas formas. Lo mismo sucede, al menos, con otras muchas obligaciones. No hace falta, pues, que asumamos que la dificultad o la imposibilidad de las traducciones en ciertos casos implica que no hay normas transculturalmente válidas que expresen valores morales genuinos; no más de lo que hace falta que concluyamos que no hay poemas auténticos o, lo que es más importante aquí, que un poema no tiene un valor estético distinto de la plétora de presenta-

ciones lingüísticas que este, o su valor, puede adoptar[86].

4. La fiabilidad de la intuición

Puede resultar útil comparar la intuición con la percepción. Generalmente, se considera, como yo asumiré aquí, que la percepción es una «facultad» ampliamente fiable, en este sentido aproximadamente (usando ver como paradigma): si vemos una cosa, entonces, si visualmente y sobre la base de verla, nos parece que tiene claramente una propiedad, normalmente la tendrá[87]. La percepción es también muy informativa, en el sentido de que si, por ejemplo, vemos un objeto, hay determinadas cosas, a menudo una gran cantidad, que podemos conocer visualmente sobre él. Por lo general, podemos discernir su coloración, algo sobre su forma y su textura, su localización en relación a nosotros, y mucho más. Hay mucho que decir a este respecto, pero mi principal interés aquí es sencillamente explorar si la intuición ética, aunque no es en sí misma un tipo de percepción proposicional, tiene fundamentos similares y si puede ser, en un número significativo de casos, fiable en el mismo sentido[88].

86 Podrían decirse muchas más cosas sobre la ontología de las obras de arte, pero no hay razón alguna para pensar que debemos aceptar una ontología que socave la posibilidad del valor estético análoga, en el modo sugerido, al valor moral. Respecto al ejemplo de la gratitud, si uno piensa que representa una norma de etiqueta más que de ética, yo diría que en cualquier caso las normas más importantes de etiqueta pueden coincidir con normas éticas y ser lo bastante análogas a ellas para nuestros propósitos actuales.

87 Nótese, sin embargo, que no podemos validar las creencias perceptivas sin apoyarnos en la misma percepción. Este problema de circularidad ha sido examinado por diversos epistemólogos, entre los que cabe destacar a William P. Alston. Véase su artículo «Epistemic Circularity», *Philosophy and Phenomenological Research* 46 (1986): 283-90.

88 Para un examen crítico de mi concepción, véase Walter Sinnot-Armstrong, «Reflections on Reflection in Robert Audi's Moral Intuitionism», en Timmons,

Podemos dejar de lado, sin más, los casos de intuición claramente factible en los que uno ve *que* cierta proposición moral se da y por ello tiene una creencia moral intuitiva, pongamos por caso que una persona es injusta con otra evaluando negativamente el trabajo de esta. Porque, al menos en general, si uno ve que algo es así, sabe que lo es, y es indiscutible que las cogniciones que constituyen conocimiento son de un tipo fiable. Cuando la percepción proposicional moral y la intuición moral coinciden de este modo, el objeto proposicional en cuestión es verdadero, al margen de lo difícil que pueda ser identificar las bases de la percepción de un modo detalladamente informativo. Esta es una cuestión que incluso los escépticos pueden aceptar, aunque ellos pueden apresurarse a afirmar que en los asuntos morales o nunca *vemos*, de hecho, que algo es así o, por lo menos, que nunca lo sabemos o lo creemos justificadamente. Los casos que nos interesan aquí son aquellos en los que alguien considera un acto o una persona, reales o hipotéticos, y se forma una intuición moral sobre ese acto o esa persona. Dado que la percepción es fiable e informativa, se nos plantean dos cuestiones fundamentales sobre la intuición, que son contrapartida una de otra: ¿Cuál es el grado de la fiabi-

---

Greco y Mele, *Rationality and the Good*, pp. 19-30 (con una respuesta mía, pp. 201-4). Otros artículos relevantes al respecto se incluyen en su colección de tres volúmenes para MIT Press (2008). Véase también Michael R. DePaul, «Intuitions in Moral Inquiry», en Copp, *The Handbook of Ethical Theory*, 595-623. Sinnot-Armstrong plantea otros problemas para el intuicionismo, aunque en este caso respecto a la justificación más que a la fiabilidad, en «Framing Moral Intuitions», citado anteriormente, y en «An Empirical Challenge to Intuitionism», incluido en Hernández, *The New Intuitionism*, pp. 11-28. Una defensa valiosa del carácter corroboratorio de la intuición (que responde a críticas como las de Sinnot-Armstrong) es la de Michael Huemer, en «Revisionary Intuitionism», *Social Theory and Policy* 25 (2008): 368-92.

lidad de la intuición moral? Y, ¿qué cantidad de información proporciona la base sobre la que descansa?

Las intuiciones concebidas como respuestas a fundamentos

No podemos determinar, de un modo a priori y general, cuán fiables son las intuiciones morales, pero, una vez vemos la medida en que la discriminación e incluso la reflexión pueden sustentarlas, y una vez vemos que muchas propiedades morales como tales tienen una presencia fácilmente discernible dada la percepción o aprehensión de sus propiedades base, no hay ninguna razón para ser escépticos sobre el estatus epistémico de todas las intuiciones, y hay razones para considerar que muchas de ellas son sólidas. Las intuiciones, aunque no se basan en premisas, normalmente surgen fundamentos que las apoyan, a diferencia, por ejemplo, del mero condicionamiento cultural, la impronta de estereotipos, o el pensamiento desiderativo. Los principales tipos de fundamentos sobre los que descansan las intuiciones éticas (en personas racionales que dominan conceptos morales) son indicios a priori de propiedades morales; por ejemplo, las propiedades no morales tales como matar, mentir, romper una promesa o, del lado positivo, salvar a alguien. Se trata de propiedades que a priori hacen que algo sea malo, obligatorio o bueno[89]. Como indican algunos de nuestros ejemplos (y

89 Asumo aquí un generalismo moderado sobre los fundamentos de las obligaciones morales, para el que determinados tipos de propiedades, como las matanzas, siempre implican *prima facie* la maldad. Esto es compatible con el holismo sobre la obligación global, pero no con un particularismo fuerte del tipo que ha defendido Jonathan Dancy. Me he ocupado de esta controversia, defendiendo mi concepción, en «Ethical Generality and Moral Judgment», en *Contemporary Debates in Ethical Theory*, editado por James Dreier (Oxford, Blackwell, 2006), pp. 285-304.

muchos otros lo confirmarían), la presencia de esas propiedades implica, de un modo aparentemente a priori y a veces por una conexión autoevidente, que el acto en cuestión es, pongamos por caso, obligatorio *prima facie*, o que la cosa que contiene un elemento que hace a algo bueno (por ejemplo, el placer en una experiencia) es buena *prima facie* y, por regla general, buena globalmente, si no hay elementos contrarios de, al menos, igual peso normativo.

Las intuiciones estéticas no tienen un fundamento semejante; pocas, si es que las hay, tienen conexiones *a priori* (sustantivas) entre propiedades estéticas y no estéticas, en particular propiedades positivas como ser delicado o bello, en oposición a negativas como ser burdo o desestructurado. Esta es una de las razones para no considerar que la fiabilidad de las intuiciones morales está a la par con la de las intuiciones estéticas. Para ambos tipos de intuiciones, sin embargo, nuestra fiabilidad puede mejorar con la educación y la experiencia.

Para defender esta concepción, mantengo una posición intuicionista respecto a los principios morales de sentido común básicos, tales como la prohibición de matar, de pegar y de mentir. Esto postula una relación de hacer a algo malo entre aquellas propiedades del acto no morales, como matar, y la propiedad de obrar mal. La relación de estas propiedades del acto no morales con la propiedad moral de obrar mal se da de una manera autoevidente. Lo mismo es cierto para la relación de las propiedades que hacen algo bueno, como mantener una promesa, con ser obligatorio. Dados los aspectos discutidos en nuestro examen de lo autoevidente, no es difícil ver que algunas personas pueden ser superiores a otras en fiabilidad intuitiva: a grandes rasgos, en la proporción en que sus intuiciones verdaderas, en condiciones

normales, superan a las falsas. Las personas difieren mucho en los tipos relevantes de discernimiento, comprensión y sensibilidad que poseen. Pero, aun al margen del éxito que cada uno tengamos para llegar a creencias verdaderas en general, por lo menos nuestras intuiciones éticas basadas en percepciones o aprehensiones de propiedades base de las propiedades morales que las intuiciones adscriben tienden a ser verdaderas. Recuérdense los casos de dar la mano de un modo sutilmente intimidatorio y de la entrevista encubiertamente hostil. Las intuiciones, en casos como estos, suelen ser también ejemplos de cogniciones que constituyen conocimiento, y, cuando se integran en la percepción proposicional, son también ejemplos de conocimiento moral proposicional.

Contraposición entre las intuiciones referidas a la obligación global y las referidas a la obligación prima facie

La intuición de que una acción es obligatoria en conjunto, o mala tras sopesar bien la cuestión, frente a obligatoria o mala *prima facie*, tiene una fiabilidad que depende de que dé debida cuenta de un complejo patrón de factores. Las intuiciones morales, por lo general, responden al tipo apropiado de patrón complejo: a menudo tenemos consciencia de un patrón cuya presencia implica, por ejemplo, la obligatoriedad global de mantener una promesa o la maldad global de mentir. Piénsese en casos en los que un amigo íntimo confía plenamente en nuestra veracidad, por lo que le haremos daño si le mentimos. Una consciencia receptiva a este tipo de patrón es posible, en parte, debido a lo que hemos retenido de la experiencia moral, pero el aspecto más importante es que el

número de factores relevantes para determinar la obligación global (y quizá la bondad global) suele ser pequeño[90].

Si, por lo general, la obligación global depende de una combinación orgánica de elementos fundamentadores –por ejemplo, la promesa de hacer algo por un amigo, junto al hecho de que lo prometido ofende a otro amigo, impone una carga a un tercero y hace que uno mismo se pierda una oportunidad poco habitual de desarrollo personal–, entonces es como el valor estético en la complejidad de combinar la valoración normativa de los elementos relevantes. Pero, además de las diferencias ya vistas entre lo moral y lo estético en los tipos de conexiones que enlazan los fundamentos descriptivos de las propiedades normativas con la posesión de estas propiedades, hay también una diferencia en complejidad. Mientras que es normal que una propiedad moral, como la obligatoriedad o la maldad, tenga un fundamento principal sencillo, del tipo de una promesa o la necesidad de ayudar a alguien en apuros, es cuanto menos raro que una propiedad estética significativa pueda ser adscrita de manera fiable sobre la base de un fundamento sencillo. Ciertamente, una acuarela que muestra un solo tono de gris podría ser por ello visualmente insulsa. Pero esto es un tipo de pintura raro, y la insulsez visual es un tipo especial (y a menudo simple) de propiedad estética. La mayoría de las propiedades estéticas –especialmente las positivas, tales como la belleza, la elegancia y la unidad– son resultantes con res-

90 He propuesto una teoría del valor intrínseco en «Intrinsic Value and Reasons for Action», *Southern Journal of Philosophy* 41, supl. (2003): 30-56. Sobre la viabilidad de concebir el valor intrínseco de manera hedonista, véase Roger Crips, *Reasons and the Good* (Oxford University Press, 2007), y Fred Feldman, «The Good Life: A Defense of Attitudinal Hedonims», *Philosophy and Phenomenological Research* 65 (2002): 604-28.

pecto a un complejo de propiedades base. Este complejo no suele ser fácilmente descriptible y, a veces, las propiedades son demasiado numerosas como para que el observador pueda enumerarlas. El arte puede ser necesario para describir el arte.

Así pues, la intuición estética, incluso cuando es refinada y se basa en una experiencia amplia, no es exactamente análoga a la intuición moral. Ambas son respuestas a patrones discernibles y ambas pueden estar, a menudo, justificadas por la apelación a elementos de esos patrones. Las semejanzas apoyan la idea de que las respuestas intuitivas no resultan de inferencias inconscientes. Los patrones relevantes son vistos o aprehendidos de un modo holista, que no especifica ninguna lista de propiedades y relaciones constituyentes; una lista que sería difícil de confeccionar, aunque se dispusiese de un período largo de tiempo. Esto no conlleva ni que las inferencias justificadoras no puedan nunca hacerse, ni que, incluso si no pueden hacerse, las intuiciones éticas o estéticas en cuestión sean meras respuestas subjetivas carentes de base racional.

Si Ross estaba en lo cierto en *The Right and the Good,* los factores esenciales que determinan la obligación *prima facie* abarcan consideraciones relativas a la no maleficencia, a la veracidad, a la beneficencia y a la gratitud. (Estos y otros factores serán considerados en detalle en el capítulo VII). Sin duda, aunque las admitamos como fundamentos a priori de la obligación *prima facie*, esto no decide la facilidad con la que podemos determinar, intuitivamente o de otro modo, cuáles son nuestras obligaciones finales. Concedo que –como insistirían los utilitaristas– tendríamos que estar debidamente concernidos por si, en un mundo con tanto sufrimiento como hay en el nuestro, es-

tamos haciendo lo suficiente por los demás para cumplir con nuestras obligaciones de beneficencia. Pero la complejidad que esos factores variables introducen no evita que, a menudo, tengamos fundamentos adecuados para creer que debemos (globalmente) evitar causar determinado daño a los demás, abstenernos de mentir y realizar donaciones a obras de caridad.

Si estas consideraciones son correctas, podemos también afirmar que la capacidad para la intuición ética es una facultad informativa, en este sentido: dada la consideración de un acto o situación moralmente significativos, una persona que comprende los conceptos morales y es consciente de las propiedades base de las propiedades morales relevantes que el acto o situación manifiesta está en disposición de tener conocimiento intuitivo de esas propiedades morales o, al menos, de tener justificación con respecto a las proposiciones que las atribuyen al acto o situación. A grandes rasgos, en personas con una comprensión adecuada de los conceptos morales, el discernimiento de las propiedades no morales de las que son resultantes las propiedades morales tiende a ser muy informativo y es una base para el conocimiento y la justificación intuitivos. Dado que tengo el concepto de beneficencia –o, al menos, tengo inclinaciones a realizar obras de beneficencia–, si observo que alguien resbala en una acera cubierta de hielo y empieza a sangrar por la frente, percibiré la obligación de prestarle socorro y tenderé a juzgar que debería ayudarle. Mi obligación de prestar auxilio es resultante de la combinación de una angustia que se puede aliviar y de mi propia capacidad para aliviarla. Mi obligación puede verse anulada por una obligación superior o incluso ser cancelada por la anticipación en la acción de otra persona que se hace cargo más rápidamente

de la situación y presta socorro; pero la obligación está inicialmente presente y es bastante perceptible. Cuando la obligación es anulada por otra obligación opuesta de mayor peso, la anulación puede ser algo que no se percibe pero de lo que uno se da cuenta intuitivamente, con frecuencia solo después de haber reflexionado.

El discernimiento de esas propiedades base de las propiedades morales no es el único fundamento del conocimiento moral y de la justificación moral. Por ejemplo, nada nos impide que traigamos a colación un principio moral sólido –como es, para muchos filósofos morales, alguna versión del imperativo categórico o del principio de utilidad– en conexión con una situación determinada y alcanzar conocimiento moral subsumiendo un acto bajo tal principio. Si bien este conocimiento moral subsuntivo no es del tipo básico, ni siquiera el referido a las proposiciones singulares. Esto no implica presuponer, sin ofrecer ningún argumento, que cumplir con el imperativo categórico –por ejemplo, actuar según una máxima que está de acuerdo con él–, o que conducirnos con el conocimiento de que estamos maximizando la utilidad, no son en absoluto bases del conocimiento moral o de la justificación moral. Pero el conocimiento moral por subsunción es un conocimiento inferencial basado, en parte, en la generalización de aquello relevante; no es una respuesta directa a las propiedades base y a las relaciones de resultantividad que fundamentan la verdad de esa generalización.

• • •

En el capítulo anterior se pusieron de relieve maneras significativas en las que se relacionan el conocimiento perceptivo y el intuitivo. En este capítulo, hemos mostra-

do que el conocimiento moral singular es como el conocimiento estético singular en cuanto a que ambos descansan en la respuesta a propiedades que fundamentan la verdad de las proposiciones normativas conocidas. Además, en ambos casos la respuesta depende de un tipo de discernimiento en el que las personas muestran diferencias, tanto en el alcance de su discernimiento como en la velocidad y fiabilidad con que llegan a la percepción, intuición o juicio. Esta semejanza trasciende una diferencia epistemológica existente en el ámbito del conocimiento general: el dominio estético es diferente del moral en cuanto a que no está gobernado por principios a priori comparables, si es que lo está por algún tipo de principio a priori. Pero esta diferencia no socava el aspecto crucial de la comparación: tanto en los casos morales como en los estéticos nuestro conocimiento tiene una base experiencial, y en absoluto hace falta que dependa de una inferencia a partir de principios (inferencia que tal vez no exista en los casos estéticos). En ambos ámbitos, además, la base de los juicios singulares puede ser compartible intersubjetivamente y fundamentar la justificación objetiva.

VI. La emoción y la intuición como fuentes del juicio moral

La percepción moral es posible para casi todas las personas que tengan un dominio elemental de los conceptos morales, y es habitual en las personas con una gran capacidad de discriminación moral. Se caracteriza por hacer intuitivas para el perceptor muchas proposiciones morales, puesto que es la vía principal de la intuición moral, y conduce a menudo al conocimiento moral. Pero la percepción moral no es en absoluto la única vía para la intuición o el conocimiento morales. La reflexión es otra vía. Su objeto puede ser concreto, como cuando debemos tomar decisiones prácticas relativas a la respiración asistida para la víctima de un accidente; o puede ser abstracto, como en los casos de cuestiones filosóficas del tipo de si romper una promesa es, *prima facie*, siempre incorrecto. En cualquiera de los casos, la reflexión puede desembocar en intuiciones morales relativas a su objeto. Ahora bien, las intuiciones morales pueden surgir aun de otro modo: a partir de la emoción. En este capítulo, se explica cómo sucede esto y qué valor corroborativo pueden tener las emociones en cuestiones éticas.

1. La emoción y la intuición: interacción e integración

La intuición y la emoción están a veces conectadas[91]. Al menos algunas emociones, tales como ciertos recelos, y quizás ciertos tipos de presagios, guardan una relación muy estrecha con las intuiciones. Las intuiciones, especialmente aquellas que nos permiten comprender la consciencia de otras personas, pueden ser vivas e ir unidas a emociones sentidas profundamente, como sucede con la compasión. En consecuencia, habitualmente vemos a las personas intuitivas como personas de tacto. Pero las intuiciones no tienen por qué estar conectadas con las emociones, como sucede con las intuiciones puramente intelectuales; y las emociones, tales como la rabia que experimentamos cuando alguien choca con nuestro coche por no tener cuidado, no hace falta que estén conectadas con la intuición. La emoción puede también diferir de la intui-

91 Thagard y Finn, por ejemplo, dicen que «la introspección apoya la tesis de que las intuiciones morales son un tipo de consciencia emocional» («Conscience; What is Moral Intuition?», 151), aunque evitan cuidadosamente extraer la implicación de que o la intuición o la emoción sean *irracionales*: «la intuición moral, como la consciencia emocional en general, no es *solo* visceral, porque nuestra interpretación en conjunto de una escena está también influenciada por nuestra evaluación cognitiva» (152). Aunque Mark Wynn no identifica explícitamente la emoción con el sentimiento en el sentido en que él asocia este último con la intuición, sí cita de manera aprobatoria (quizá estando completamente de acuerdo) la concepción de Schleiermacher de que «la intuición sin el sentimiento no es nada y no puede tener ni el origen ni la fuerza adecuadas; el sentimiento sin la intuición tampoco es nada... son originariamente inseparables y una misma cosa» (citado en Wynn, *Emotional Experience and Religious Understanding*, 66). La cita de Wynn de Quentin Smith es una indicación más reciente de esta asociación: «En este júbilo estoy sintiendo una intuición cautivadora de la supuesta importancia determinante del cumplimiento global». Véase Smith, *The Felt Meaning of the World: A Metaphysics of Feeling* (West Lafayette, IN, Purdue University Press, 1986), 64 en Wynn. Para un examen de amplio alcance de la emoción en relación con la intuición, véase Sabien Roeser, *Moral Emotions and Intuitions* (Houndmills, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2010).

ción por no tener un objeto definido, como parece posible en determinadas circunstancias en las que tenemos una sensación de ansiedad sin causa aparente. En las esferas de la contemplación y de la conducta, sin embargo, hay una conexión estrecha entre emoción e intuición.

Verdad y falsedad en la emoción y la intuición

Consideremos las emociones morales; por ejemplo, la indignación, ciertos tipos de desaprobación y determinadas clases de resentimiento. Se trata de emociones habituales en la vida diaria. ¿Hay intuiciones equivalentes a estas u otras emociones? Un obstáculo para una identificación de ese tipo es que las emociones, en sentido estricto, no tienen valores de verdad (o, por lo menos, no los tienen de una manera directa y sencilla), mientras que las intuiciones –las doxásticas, al menos (que son un tipo muy común de intuición)– sí los tienen. Ciertamente, podríamos hablar de temores falsos cuando una persona teme que va a sufrir un accidente pero está equivocada. No obstante, parece preferible llamar a esto un temor infundado, o decir que la *persona* (o la cognición en cuestión) está equivocada.

Supongamos, por el contrario, que una persona teme la llegada de otra y que tiene razón en esperar su llegada, pero está equivocada en pensar que habrá algo que temer en ello. ¿Es el temor verdadero a causa de la expectativa verdadera que alberga, o falso a causa de la apreciación errónea que la acompaña? Ninguna respuesta parece del todo correcta. Adviértase también que «temor» tiene un uso no emocional: podríamos hablar, por ejemplo, de temer que el menú no incluya fruta fresca, sin que haya ninguna emoción implicada. El temor no es la única emo-

ción que puede tener un objeto proposicional. Igual que podemos temer que un aeroplano que vuela a baja altura nos alcance, también puede hacernos enfadar que el piloto haya violado la ley. Pero no tenemos ninguna tentación de decir que el enfado sea verdadero o falso, excepto, tal vez, si esos términos significan que algo es «genuino» o «meramente ostensible», respectivamente.

Pero también hay intuiciones, así como emociones, con objetos no proposicionales, los cuales, por supuesto, no tienen valores de verdad. Tomemos la intuición de que un examinando o un vendedor están siendo deshonestos. Estas intuiciones podrían contener un aspecto emocional, tal como la desconfianza, pero no son en sí mismas emociones. Las intuiciones atributivas son típicamente aprehensivas, no emocionales (aunque pueden conducir a la emoción); y las emociones proposicionales, entre otras emociones –como, por ejemplo, la indignación de *que* alguien no guarde una promesa– no son consideradas verdaderas o falsas en sí mismas, sino bien fundadas o mal concebidas. Incluso si pudiéramos decir coherentemente de las emociones proposicionales que, en casos especiales, son verdaderas o falsas, la multitud de emociones que carecen de objeto proposicional, como la rabia o la pena, no podrían describirse así, si queremos ser coherentes[92].

92 Esto no significa que debamos negar que una proposición puede expresar un tipo de norma cognitiva importante para la constitución y la racionalidad de la emoción. Consideremos lo que Robert C. Roberts llama una «proposición definidora» de una emoción; por ejemplo, «la proposición definidora del alivio es esta: *Es importante que X esté en la condición Y, aunque X no estaba, o podría no haber estado, o no supe que estaba, en la condición Y*». Véase *Emotions: An Essay in Aid of Moral Psychology* (Cambridge University Press, 2003), p. 279. Para una defensa reciente de la concepción tripartita, que examina detalladamente las emociones en el arte, véase Berys Gaut, *A Philosophy of Cinematic Art* (Cambridge University Press, 2010), esp. pp. 244-52.

Los aspectos motivacional y afectivo de la emoción

Un segundo obstáculo para identificar a las emociones con las intuiciones es que las segundas, a diferencia de las primeras, no son intrínsecamente motivacionales. Efectivamente, en personas psicológicamente integradas –esto es, con cogniciones, motivación, emociones y otros elementos intencionales mutuamente coherentes, en general–, muchos tipos de intuiciones producen o van característicamente *acompañadas* de la motivación a actuar en consonancia. Pero una intuición sobre, digamos, la validez del argumento de un libro de lógica con un contenido trivial no es necesariamente motivadora.

La emoción contiene los elementos del sentimiento y de la motivación, pero estos no le impiden participar de la racionalidad; las emociones pueden estar bien o mal fundadas. Cuando el Otelo de Shakespeare se describe a sí mismo como alguien que «no amó con cordura, sino demasiado» (acto 5, escena 2), no está ofreciéndonos solo una figura poética. Amar con cordura no es simplemente una combinación de amor y sensatez; Otelo está admitiendo un defecto en su emoción, causado por su falta de base, lo que hace que la emoción esté desconectada del tipo de comprensión que debería guiarla. (Anteriormente en la misma obra, dice, acerca de la fascinación de Desdémona por su relato de sus hazañas terribles, «yo la amé por la piedad que mostró por ellos»). Las emociones y las intuiciones son esenciales para desarrollar una epistemología moral adecuada, e interactúan. De una forma que describiremos en breve, las intuiciones son importantes para comprender la emoción, el juicio moral, la percepción moral y otros fenómenos de interés para este libro.

Aunque no ofrezco ningún análisis del concepto de emoción, debe ser evidente que concibo las emociones (incluidas las emociones morales) como elementos psicológicos multifacéticos que normalmente son respuestas a la experiencia, ya sea del mundo interno o del externo, de lo real o de lo meramente imaginado. Tres tipos de constituyentes caracterizan, por lo menos, a la mayoría de emociones. Estos constituyentes se describen por lo general como cognitivo, motivacional y afectivo. La idea no es solo que cualquier combinación de esos elementos constituye una emoción, sino, además, que todos están presentes en una emoción completa. Diferentes teóricos de la emoción los entienden de maneras distintas, lo que requiere una breve explicación[93].

El elemento cognitivo en la emoción no hace falta que sea proposicional; pero incluso con emociones objetuales, tales como temer a un perro que nos ladra, habrá normalmente algo que se cree sobre el objeto, que morderá a alguien. ¿Por qué solo normalmente? Debemos dejar abierta la posibilidad de que un niño pequeño que aún no se ha

93 Se ha escrito muchísimo sobre la emoción, y gran parte de ello confirma esta concepción tripartita –aunque nuestros ejemplos ilustrarán casos en los que, por lo menos, el elemento cognitivo puede ser indefinido, si no es que está ausente–. Entre los libros valiosos al respecto, cabe citar el de Roberts M. Gordon, *The Structure of Emotions: Investigations in Cognitive Philosophy* (Cambridge University Press, 1987); Robert C. Solomon, *The Passions: Emotions and the Meaning of Life* (Indianapolis, IN, Hackett, 1993); Martha Nussbaum, *Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions* (Cambridge University Press, 2001); Roberts, *Emotions: An Essay in Aid of Moral Psychology*; y Linda Zagzebski, *Divine Motivation Theory* (Cambridge University Press, 2004). Un estudio reciente, corto pero de amplio alcance, es el de John Elster, *Explaining Social Behaviour: More Nuts and Bolts for the Social Sciencies* (Cambridge University Press, 2007), esp. cap. 2, pp. 145-61. Para este, las emociones «no parecen formar una *clase natural*» (p. 146), lo que yo encuentro plausible. Enumera seis rasgos comunes e importantes, entre los que se cuenta el estar desencadenadas por creencias (p. 147). Por razones que serán claras pronto, yo entiendo que los diferentes factores que evocan la emoción son predoxásticos.

desarrollado psicológicamente lo suficiente como para formarse creencias atributivas pueda sentirse asustado por un perro que ladra. Este susto puede no ser un temor completo, pero aun así puede ser temor[94]. Si estar asustado puede ser una emoción, y no solo –como puede parecer razonable– un tipo de shock semejante al temor, tendrá también un componente no cognitivo más allá de lo que requiere la percepción causativa. En cualquier caso, no es preciso que el contenido cognitivo, para las emociones que lo tienen, constituya una creencia proposicional, tal como la creencia de *que el perro puede morderme*. Una disposición a *formarse* tales creencias podría tener que estar presente, pero esta es una propiedad psicológica diferente.

Hay menos controversia con respecto a si las emociones deben tener un componente motivacional. Al experimentar una emoción, como el temor, el enfado o la excitación, habrá una cosa u otra que uno quiere, como evitar la cosa temida, golpear al objeto del enfado o experimentar la cosa excitante. La apatía, un tipo de indiferencia estable, puede parecer una excepción. Pero, ¿es la apatía una emoción? Si lo es –y no es ausencia de emoción, como puede parecer–, tendrá al menos una *dimensión*

94 Cf. la posición de John Deigh de que cualquier teoría de la emoción debe hacer justicia al hecho de que «las emociones son comunes entre los humanos y las bestias... [aunque] el conjunto de las que los humanos podemos experimentar es mucho mayor que el de las bestias». Y lo ilustra así: «El terror de los caballos que huyen al arder el establo, la rabia de un toro al ser provocado, el deleite de un galgo al encontrar y entregar su presa, son todos ejemplos de ello». Véase *Emotions, Values and the Law* (Oxford University Press, 2008), p. 18. Desde mi concepción, estas emociones no son completas si no incluyen creencias. Es difícil decir si los animales pueden tener el tipo relevante de creencia; aunque, sin duda, por lo menos pueden estar muy cerca de tener tipos de emociones muy semejantes a las humanas.

motivacional. Esto es, no esperamos tener una motivación que, en circunstancias normales, estaría presente. La persona no necesita ser indiferente a, pongamos por caso, lo que es genuinamente amenazador, pero no se emociona fácilmente ni siente espontáneamente emociones como la pena o la nostalgia cuando, para las personas normales, estas son naturales e incluso difíciles de resistir.

La dimensión afectiva de la emoción viene a ser su dimensión sentiente; un elemento fenoménico que contrasta con el carácter disposicional de la creencia y la motivación. El enfado se siente de una determinada manera; el afecto sentido, de otra; el temor, aún de otra diferente. Incluso la apatía (que incluyo por comparación como significativamente similar a determinadas emociones) podría tener un elemento fenoménico: un sentido de pasividad o incluso de la falta de importancia de gran parte de la vida. Pero, sea lo que sea lo que digamos sobre el estatuto de la apatía, podemos afirmar que una persona que no puede sentir fácilmente algo del tipo que acompaña al temor, al enfado, a la indignación, a la excitación, al afecto, a la decepción, al estrés, o a la ansiedad, está falto de emoción. Quien siente estas emociones, u otras similares, con facilidad puede ser considerado alguien emocional.

Los aspectos intencional y crítico de la emoción

Las emociones son concebidas a menudo como intencionales; la intencionalidad es un tipo de direccionalidad hacia un objeto. Esto se debe principalmente a que se ha entendido que sus objetos son representados bajo determinada conceptualización. Consideremos, primero, una emoción proposicional: el enfado de alguien debido a *que* Benito despidió a su secretario. Esto

no significa estar enfadado porque Benito despidió al hombre que robó el dinero para gastos menores, incluso si son uno y el mismo hombre. La persona enfadada podría no tener ni idea de que la segunda descripción incriminatoria se aplica al secretario. Si pasamos a una emoción no proposicional, tampoco temer al perro que ladra *es* temer el ataque de un pitbull terrier cuando son uno y el mismo. Como las percepciones simples, las emociones objetuales –las que tienen un «objeto directo» externo, tal como un perro– pueden ser verdaderamente adscritas usando cualquier descripción correcta de su objeto. Si uno teme al perro que ladra, que es el pitbull de Jake, la persona teme a ese pitbull, al margen de que tenga el concepto de esa especie. La identidad de ese objeto, a diferencia del contenido atributivo de la emoción (o percepción) –por ejemplo, que el perro no va sujeto por una correa– no se ve afectada por la intencionalidad del sujeto.

Podríamos también hablar de emociones atributivas, por analogía con las percepciones atributivas, cuando la emoción se dirige a una cosa que tomamos *como* que tiene una propiedad. Esas emociones constituyen un caso intermedio entre las emociones simples, como temer al pitbull, y las proposicionales, como temer que ocurrirá un accidente. Puedo ver a un oso que se me aproxima al anochecer cuando voy a echar la basura estando en una granja. Temer a esa figura que se me aproxima *como* amenazadora es posible sin conceptualizar la figura y, ciertamente, sin etiquetarla verbalmente aunque no lo digamos en voz alta, pero no sin la captación discriminativa de la propiedad de ser amenazador –vemos la figura como un animal, que es grande y que se aproxima–.

Pero la conceptualización es necesaria para temer que *el oso* atacará. Incluso en el primer caso, no proposicional,

la propiedad de ser amenazador (y, para mí y para muchos otros, también el concepto) figura en el contenido intencional de mi emoción. Las emociones atributivas son, pues, intencionales, pero no del modo en el que lo son las proposicionales. Esto es algo que se pasa por alto con facilidad si concebimos las emociones como juicios. En tal caso, bajo el presupuesto normal de que los juicios tienen objetos proposicionales, deberíamos ser capaces, además, de predicar verdad o falsedad de las emociones[95].

He sostenido que, aunque las emociones tienen un elemento cognitivo esencial, en general no hemos de considerarlas verdaderas o falsas. Pero los objetos proposicionales no son los únicos elementos que son suficientes para que un fenómeno psicológico tenga intencionalidad. Podemos concebir las emociones como intencionales a causa de que, por lo menos normalmente, incluyen *creencias*, aunque sean atributivas. Las creencias atributivas tienen intencionalidad. Creer que un objeto distante, tal como un oso, es peligroso, no implica creer

95 Aquí me separo de las teorías cognitivistas fuertes de la emoción, para las cuales, como escribe Roeser, «las emociones son juicios de valor» (*Moral Emotions and Intuitions*, p. 202). Su teoría es, en parte, que «las emociones son estados cognitivos y afectivos... juicios normativos no inferenciales. En nuestra concepción, las emociones realizan el papel de juicios o intuiciones no inferenciales... Son el puente en la brecha del es al debe y nos permiten realizar juicios morales holísticos sensibles al contexto. Paradigmáticamente, las intuiciones morales particulares son emociones» (p. 204). La concepción de las emociones como juicios también anima a concebir las emociones como más conductuales de lo que lo son, al menos en tanto que *realizamos* juicios. Pero, presumiblemente, un juicio puede surgir y *sostenerse* sin haber sido *realizado*, pongamos por caso, en un episodio evaluativo. Quizás esta concepción se entienda mejor si consideramos que las emociones comportan *sostener* juicios, en vez de *actos de juzgar* o sus resultados. No obstante, problemas como el del valor de verdad no desaparecen con ello. Para otras críticas a la concepción de las emociones como juicios, véase Roberts, *Emotions: An Essay in Aid of Moral Psychology*, por ejemplo pp. 87-89.

que tiene una probabilidad significativa de dañar a alguien o de causar un daño, incluso si esto es necesariamente equivalente a ser peligroso. Los contenidos predicativos de las creencias atributivas son objetos intencionales aproximadamente del mismo modo en que lo son los objetos proposicionales de las creencias proposicionales.

Como apuntan nuestros ejemplos, las creencias son el paradigma del elemento cognitivo de las emociones, por mucho que a veces ese elemento puede ser más débil, en la dimensión de la convicción, que una creencia, como en el caso de una suposición fuerte (que también podría ser un parecer intuitivo). Con algunas emociones, tal como temer que el tornado me alcance, la creencia o el elemento cognitivo implicado, como una anticipación demasiado débil para creerla, es proposicional; pero en muchas otras emociones es atributiva. Una emoción puede también incorporar creencias de ambos tipos, como el temor de que el tornado me alcance y el estar aterrorizado por el creciente ruido que creo indica su aproximación[96].

Los deseos (en el sentido más amplio) son paradigma del elemento motivacional de la emoción. Estos elementos pueden describirse, en cualquier caso, como un tipo de querer. Amar a alguien supone desearle el bien; la envidia característicamente implica el deseo de tener algo (o un tipo de cosa) que creo que pertenece a otra persona

96 Se puede mantener que temer que *p* es incompatible con creer que *p*, pero quizá esta es una cuestión pragmática. Si creo que *p*, podría ser *raro* decir que temo que *p*, ¿pero tenemos que dejar de temer que el tornado nos alcanzará cuando tenemos la suficiente evidencia de que lo hará (y, por tanto, lo creemos)? Quizás en tal caso lo que nos preocupa es su impacto. En todo caso, el caso del enfado ilustra bien la cuestión: que una emoción puede incorporar ambos tipos de creencia. El enfado con un hombre puede estar parcialmente constituido por la creencia proposicional de que le hizo algo repugnante a su esposa y creer que es probable que continúe comportándose así.

(el objeto de la envidia); el temor comporta (típicamente) el deseo de evitar lo que se siente como un peligro (o simplemente querer que la cosa en cuestión cambie o desaparezca). ¿Qué hay de la ansiedad sin causa aparente? Esta puede ser inquietante, pero su poder motivacional tiene que ver más con la búsqueda de un alivio que con un motivo de preocupación; si tuviera un objeto definido, tal como la vulnerabilidad de nuestro hijo, no sería un trastorno.

Debemos subrayar, además, que no hay una distinción nítida entre ciertas emociones activadas y ciertos estados de ánimo, tales como la tristeza y la agitación. Algunos casos de ansiedad pueden clasificarse mejor como estados de ánimo angustiosos que como emociones, y hay casos que son confusos. Sin lugar a dudas, los estados de ánimo pueden tener constituyentes tanto afectivos como motivacionales, pero difieren de las emociones en que no implican creencias u otros elementos cognitivos semejantes.

Hemos visto ya casos que sugieren que el elemento afectivo de la emoción es más difícil de caracterizar que sus elementos cognitivo y motivacional. Tal vez, podemos decir que este elemento es cuestión de sentimiento, pero cada emoción se asocia a una manera de sentir, y, por supuesto, las emociones disposicionales, como el enfado con alguien en quien no pensamos mientras jugamos al tenis, incorpora solo disposiciones a sentir y no implica experimentar sentimientos en el momento presente. Piénsese en los variados sentimientos que acompañan al amor frente al odio, el temor frente al deleite, o la alegría frente a la pena.

Todas las emociones pueden hacerse efectivas, pues todas ellas pueden ser elementos presentes en la cons-

ciencia, e incluso dominantes. Pero las emociones pueden darse también disposicionalmente, como, por ejemplo, en la manera en que amamos a nuestra familia mientras estamos completamente absortos en un proyecto profesional y no pensamos en ella. ¿Podrían ser excepciones a esto los casos de euforia? Parece que, mientras que podemos estar enfadados con alguien sin que la emoción esté presente en nuestra consciencia en absoluto, no es obvio que, cuando estamos absortos en otras cosas, podamos, por ejemplo, estar eufóricos por el resultado de un proyecto o sublevados por el trato que alguien dispensa a los animales que tiene en su granja. Pero, ¿podría alguien no estar exultante por ganar la lotería, incluso durante el tiempo que está concentrado en aprender italiano? Sin lugar a dudas, podemos decir que alguien es irritable y dejarlo ahí, queriendo decir que está disposicional o efectivamente irritado, pero no hay una categoría comparable de personas exultantes o contentas, y decir que una persona está efectivamente exultante o contenta y dejarlo ahí, sin añadir nada más, implica que la persona está de hecho exultante o contenta en el momento de la atribución. Esto, sin embargo, muestra que ciertos términos de emociones, aunque no todos, pueden tener usos que comportan la adscripción de rasgos, no que las emociones no puedan ser tanto disposicionales como efectivas.

En cualquier caso, para entender las emociones, debemos comprender las propiedades psicológicas disposicionales. La posesión de propiedades disposicionales es algo más que meramente tener la capacidad de causar –dadas las condiciones desencadenantes– el tipo de acontecimientos que cuentan como manifestaciones de esas propiedades, pero no conlleva ni una tendencia fuerte a manifestarlas en esas condiciones, ni si-

quiera una probabilidad definida de hacerlo dadas las condiciones[97]. Considérese mi resentimiento hacia un compañero de trabajo y una condición desencadenante de esa emoción, por ejemplo, que alguien me pregunte, privadamente, lo que pienso de él. Tenderé a hacer juicios negativos, aunque pueda inhibirlos con facilidad por discreción, por ejemplo.

La relación entre la emoción y la conducta que la manifiesta es típicamente indirecta, y resulta inverosímil querer asignarle una probabilidad definida a cada manifestación particular. Sin duda, podemos contar con que determinadas condiciones desencadenantes causen que una emoción disposicional se vuelva efectiva, como cuando la pregunta de un buen amigo sobre qué pensamos de él hace que nos sintamos resentidos. Pero que la emoción se vuelva efectiva no es la única manifestación constitutiva de la disposición, y sería mejor llamarla su realización.

Las intuiciones concebidas como la base cognitiva de la emoción

Para distinguir entre intuiciones y emociones, como hemos hecho, no hace falta negar que el componente cognitivo de una emoción pueda ser una intuición. Consideremos de nuevo el caso de la indignación. Si me parece que, intuitivamente, una persona que entrevista a otra está siendo injustamente inquisitiva, esa intuición puede ser la cognición central tanto en el desencadenamiento como en el mantenimiento de mi indignación con el entrevistador. Estaría indignado con él y lo explicaría, de modo na-

97 Una caracterización de la diferencia entre las creencias disposicionales y los fenómenos concomitantes, junto con el análisis exhaustivo de la constitución de la creencia misma, puede hallarse en mi artículo «Dispositional Beliefs and Dispositions to Believe», citado en la nota 14.

tural, diciendo que (por ejemplo) las preguntas parecían intrusivas. Un parecer intuitivo podría bastar; no hace falta que crea de hecho que el entrevistador estaba siendo intrusivo. Si intuitivamente esto parece así, puede bastar para desencadenar la emoción. Pero, sin duda, una intuición doxástica puede también hacer este papel. Esto no significa que *solo* las cogniciones intuitivas puedan desempeñar el papel de evocar o mantener la emoción. He aquí otro caso: la injusticia puede ser tan clara que uno inmediatamente la perciba, y sepa que es una injusticia. Aquí uno puede no tener una intuición moral, sino simplemente una percepción moral y conocimiento moral perceptivo. Pero la intuición puede guiar nuestro pensamiento y nuestras emociones cuando la evidencia no nos da conocimiento o, a veces, *antes* de que nos conduzca a este conocimiento, o al juicio, o simplemente a la creencia.

De igual manera sucede con el enfado, que está muy próximo a la indignación, como muestra el ejemplo. ¿Y qué hay del resentimiento, cuyo contenido puede ser moral, o al menos tener una base moral, cuando surge a causa de un juicio moral? Aquí la intuición, como la creencia perceptiva y otras cogniciones, también puede desempeñar el papel de componente cognitivo de la emoción. Pero, mientras que la intuición (correcta) de que una persona que causó un daño moral a otra puede justificar la indignación por el daño incluso retrospectivamente, como cuando uno recuerda vívidamente una injusticia, la justificación retrospectiva del resentimiento es menos probable, al menos cuando la parte causante del resentimiento está dispuesta a reparar el daño. Supongamos que una intuición correcta del daño justifica el resentimiento inicial; por ejemplo, cuando uno de los dos socios compromete a la empresa con algo importante sin consultar a la otra parte.

Pero puede dejar de justificarlo si, a causa de que la parte ignorada no acepta la generosa reparación hecha por la otra parte, el resentimiento se mantiene. El resentimiento puede persistir después de que la parte causante de la ofensa haya hecho múltiples reparaciones, pero este resentimiento deja de estar justificado.

Supongamos, sin embargo, que la reparación no puede ser comprobada por la persona resentida, dado que podría haberse hecho de forma anónima. Entonces la persona puede seguir resentida justificadamente. Pero no importa la justificación que uno tenga para creer que no ha habido reparación, pues este puede no saber que ha sido realizada, si es que lo ha sido. Como con la creencia, una emoción justificada puede, sin embargo, carecer de fundamento. La diferencia entre la justificación y el conocimiento afecta a nuestra evaluación de la emoción y no solo a nuestra valoración de las creencias. Algunas emociones, pero no todas, en su forma proposicional, conllevan conocimiento; muchas son factivas; pero son escasas o nulas las que están constitutivamente justificadas.

Intuiciones basadas en la percepción y respuestas emocionales

Hasta el momento, las intuiciones mencionadas no han sido consideradas como el contenido cognitivo de las percepciones morales. Pero las creencias intuitivas pueden surgir *en* las percepciones morales, así como *con* ellas y *de* ellas. En los tres casos, el tipo de conocimiento intuitivo que puede darnos la percepción puede producir una cognición que sea esencial a una emoción del modo que se ha pergeñado para las intuiciones no perceptivas que figuran en las emociones. Por ejemplo, podríamos interpretar las palabras que una perso-

na dice a otra como una intimidación, y, a partir de esta percepción y de nuestra comprensión del vocabulario usado, podríamos creer intuitivamente que el primero está causando un daño al segundo y enfadarnos por ello. La comprensión del vocabulario intimidatorio, cuando es correcta, puede ser un elemento en la percepción moral, cuya base es la percepción de propiedades que fundamentan la maldad del acto y cuyo contenido cognitivo es una intuición. Podemos *ver* intuitivamente que una persona está dañando a otra. Esa misma intuición, bajo diferentes condiciones o respecto a otra persona, puede ser el componente cognitivo de una emoción distinta; por ejemplo, del resentimiento. Ver la maldad de algo puede ser, pues, la base perceptiva central de la emoción moral.

Pero con esto no afirmo que *toda* percepción moral proposicional tenga una intuición como contenido. Considérese el caso de ver que, al hacer una alegación patentemente falsa, alguien es injusto con un compañero de trabajo. Esta percepción (proposicional) puede ser un claro caso de conocimiento moral basado en datos concluyentes, pero no cumple los requisitos para ser una intuición. Que la primera persona está siendo injusta con la segunda no deja de ser *intuitivo*, pero no es apropiado llamar a este tipo de cognición intuición. Incluso si la cognición no es inferencial, no hay implicado ningún tipo de *discernimiento*. Entenderemos mejor la intuición si no la concebimos como una representación de la comprensión de lo obvio, sino como una cognición del tipo que –a menudo porque se contempla un patrón complejo– puede ser el núcleo de un juicio, o proporcionarnos datos para este. Para percibir la intimidación sutil, por ejemplo, no hace falta el dis-

cernimiento; la intuición de que el entrevistador está intimidando al entrevistado surge en la percepción de la intimidación.

Con esta percepción de la intimidación, podemos tener también la intuición de que el entrevistador no debería seguir por esos derroteros. *A partir de* esta percepción, como cuando consideramos a continuación aspectos de las respuestas del entrevistado, podríamos tener la intuición (quizás retrospectivamente) de que el entrevistado ha sido ofendido. De modo semejante, ver a una persona engañar a otra puede constituir el núcleo cognitivo del enfado; por ejemplo, el juicio de que el primero fue injusto con el segundo. El resentimiento es una emoción que puede también surgir al tener esta percepción, y movidos por cierto tipo agudo de resentimiento podemos rebelarnos moralmente contra quien ha engañado.

Las intuiciones y otras cogniciones pueden tener tanto relaciones causales como constitutivas con las emociones. Una cognición que es esencial a una emoción y parcialmente constitutiva de ella no es al mismo tiempo causa de la emoción, sino que la cognición (pongamos que una intuición) podría haber jugado, anteriormente, un rol en la formación de la emoción. El enfado de un maestro con un niño que ha copiado está parcialmente constituido por la creencia de que copiar está mal y la traición de la confianza, incluso si esa misma creencia no causó –en oposición a ser condición necesaria– el enfado del que después fue parte. Parece claro que cualesquiera elementos cognitivos descritos aquí pueden dar lugar a emociones. Pueden causarlas y pueden, sin duda, mantenerlas. Hay simplemente un cambio de rol cuando elementos como intuir, creer o percibir que el entrevistador está siendo injusto pasan de causar indignación a

ser un elemento en esta indignación. Una cerilla que enciende un fuego puede continuar quemando como parte de la conflagración.

2. La función corroborativa de la emoción en cuestiones morales

Una emoción puede surgir en respuesta a propiedades que manifiestan la creencia, o cierta creencia, esencial a la emoción. Esto lo hemos visto con respecto a la indignación surgida de intuir la injusticia cometida en una entrevista. Cuando la injusticia es tan palpable, estamos ante un caso en el que una percepción moral, que conlleva conocimiento moral o su posibilidad, puede apoyar el juicio de que la persona en cuestión es injusta. La misma evidencia puede apoyar emociones morales tales como la indignación y, por lo menos, algunos tipos de resentimiento y culpa.

Las emociones como respuestas racionales a la experiencia

¿Qué potencial corroborativo puede tener una emoción, especialmente una emoción moral, en sí misma? La cuestión se plantea principalmente cuando la emoción no emerge, como hace por lo general, de una cognición corroborativa, que bien constituye conocimiento o bien está correctamente fundada y proporciona evidencia a favor de la emoción. En cualquier caso, esa cognición da a la emoción un elemento de justificación que le permite aportar, a su vez, pruebas a favor del juicio moral, tal como que una persona está siendo injusta con otra. Si sé que un ensayo está plagiado, mi enfado puede justificar parcialmente un juicio moral negativo del plagiador que

deriva de este conocimiento. Pero aquí el enfado tiene escaso valor justificativo. Uno podría haber tenido, incluso sin la emoción, el mismo grado de justificación sobre la base de un juicio moral, incluso si hubiera tenido una menor motivación a actuar contra el mal que la que se da cuando el enfado provoca la conducta. La emoción incorporada, o que responde, a un juicio moral puede motivar mejor la acción apropiada incluso si no añade nada –cosa que puede o no hacer– a la justificación que uno tiene para ese juicio.

Para ver que la emoción puede tener un papel corroborativo por sí misma, al margen de la cognición que la apoya, consideremos la indignación que surge en un examen oral. Supongamos que juzgo a un colega que está dirigiendo el examen. Debo apoyarme en mi recuerdo del rendimiento del estudiante tanto como en notar los matices de la evaluación que mi colega, según parece, está realizando. La emoción, como la percepción y la intuición, suele responder a un patrón, y puede ser bastante racional a la luz de ese patrón. Quizás en tales casos la emoción suela responder al todo como algo que sobrepasa la suma de las partes. El contenido y el estilo de un examen oral o de una entrevista, por ejemplo, puede no convenir al nivel de competencia que uno puede esperar en el tipo de estudiante o entrevistado que estamos examinando. Esta falta de adecuación puede ser obvia en el examen oral, en tanto que observamos los retos individualmente difíciles, pero aceptables, y vemos la cara de sufrimiento del candidato en su lucha por responder. Las descripciones que mi colega hace de lo que ha dicho pueden ser también poco adecuadas. Por ejemplo, pueden ser demasiado duras, al exagerar o ridiculizar los errores del candidato. Mi indignación, al considerar que las exigen-

cias del examinador son poco adecuadas por el bajo nivel del estudiante, puede ser parte de mi fundamento para pensar que el examinador ha sido injusto con él.

Será útil que consideremos aquí una emoción bastante diferente, que no es moral: la ansiedad. Una vez fui hospedado temporalmente por alguien que acababa de conocer. Él se comportaba de un modo inquietantemente extraño. Estuvimos sentados solos en un comedor en el que, sobre la mesa en la que yo almorzaba, había diversos cuchillos de cocina. Él los miraba fijamente durante un rato, mientras permanecía en silencio, hasta que reanudaba la conversación. Me sentía incómodo. No creía que él pudiera ser peligroso ni que estuviera gravemente perturbado, y no creo que yo infiriera nada de lo que pudiese creer sobre su estado psicológico. Esto no significa que no pudiera haberme formado creencias que fuesen la base de la emoción que empezaba a tener. Pero, posteriormente, vi que mi ansiedad –que muy probablemente era una respuesta no solo a su fijación con los cuchillos, sino a muchas otras indicaciones– era una prueba de que estaba gravemente perturbado. (Incidentes posteriores confirmaron, sin lugar a dudas, que aquel día estaba de hecho trastornado).

En este tipo de caso, aunque la emoción no incorpora una intuición o cognición que acredite un juicio, la emoción misma puede jugar un papel corroborativo de tales cogniciones. Puede ser perfectamente racional responder a un patrón que, al menos temporalmente, escapa a la descripción[98]. En este y otros tipos similares de casos, la

98 Compárese esto con la firme convicción de que «dado que los juicios morales dependen, en el fondo, de cómo respondemos emocionalmente al mundo que nos rodea, la idea de una aproximación *puramente* racional a la moral es un oxímoron.

emoción moral (entre otras emociones) puede ser bastante análoga a determinados tipos de respuestas estéticas. También puede llevar a un juicio moral, y a complementarlo. Supongamos que un amigo con gran capacidad para la empatía sentía ansiedad por mi situación en la comida en la que mi anfitrión actuaba de manera extraña. Esto podría llevarle a juzgar que no se me debería dejar solo con aquel tipo.

En parte porque puede ser una respuesta racional a lo que percibimos, una emoción moral puede apoyar una intuición moral, como la de que una persona está siendo injusta con otra. Puede también dar apoyo a una respuesta no moral, tal como la creencia de que una persona está trastornada. Estas intuiciones, a su vez, pueden dar apoyo corroborativo a los juicios morales. Para algunos juicios, morales y no morales, una emoción puede ser el apoyo primario, al menos inicialmente. En otros casos, la emoción puede ser una respuesta a una intuición u otro tipo de cognición que es en sí mismo evidente, o la intuición y la emoción pueden ser respuestas comunes a los mismos factores corroborativos, como cuando la percepción moral da origen a ambas.

Sin duda, la idea de una aproximación puramente emocional a la moral también sería una contradicción en los términos; deliberar moralmente supone dar un paso atrás para separarnos de nuestras reacciones inmediatas y pensar críticamente sobre la cuestión». Véase Gregory E. Kaebnick, «Reasons of the Heart: Emotion, Rationality, and the "Wisdom of Repugnance"», *The Hastings Center Report* 38, 4 (2008): 36-45, p. 36. Mi posición no requiere que todos los juicios morales dependan de la emoción, ni yo contrastaría la emoción con lo racional de la manera propuesta ahí, pero el artículo de Kaebnick proporciona ejemplos útiles del modo en el que las respuestas emocionales pueden tener fuerza probatoria. Para otro contraste con la concepción de Kaebnick, véase Catherine Z. Elgin, *Considered Judgment* (Princeton, NJ, Princeton University Press, 1996).

Una especulación evolutiva

Podríamos especular con naturalidad que hay una explicación evolutiva del valor corroborativo de las emociones. Estas suelen motivar la conducta apropiada, y el hecho de que surjan en situaciones de peligro puede tener un valor para la supervivencia. Pensemos en el miedo. Dado que tiene una gran fuerza motivacional y puede producir rápidamente una conducta de evitación, el papel de protección que es capaz de desempeñar no lo puede jugar la creencia de que hay un peligro. La creencia debe suscitar una motivación antes de que pueda conducir al acto de autoprotección; en cambio, el miedo tiene la motivación como constituyente. Si el miedo está lo bastante a menudo justificado por el sentido de peligro o amenaza que lo provoca –y que sabemos que a menudo está justificado–, es de esperar que su papel en la producción de respuestas defensivas rápidas le dé un valor adaptativo.

El sentimiento de atracción por otra persona proporciona un ejemplo distinto. Si el cortejo tuviera que esperar siempre a la formación de creencias sobre el objeto perseguido, la vida humana sería bastante diferente. Esto no es solo porque tales creencias –pongamos que la persona tiene buen carácter– típicamente no motivan como lo hace la emoción positiva; también porque muchas relaciones no tendrían lugar en absoluto si no fuesen inicialmente avivadas por un cálido brillo. El deleite puede ser más rápido que la aprobación; la aprobación más que el juicio sobrio. En el lado aversivo, el valor de supervivencia del miedo como parte de un sistema de alerta es claro, y cosas similares son ciertas de otras emociones «negativas». El valor para la supervivencia de las emociones «po-

sitivas» está conectado no solo con su capacidad para facilitar el apareamiento, sino también con su capacidad para apoyar la conducta cooperativa[99].

Si las emociones pueden tener algún tipo de valor evolutivo, en parte a causa de su capacidad para corroborar fenómenos como el peligro –proceda este de las fuerzas de la naturaleza o de las maquinaciones de otras personas–, cabe preguntarse si pueden tener un tipo de *autonomía corroborativa*. En particular, ¿hay tipos de hechos que, si no es por medio de la evidencia emocional, no podemos corroborar o, en especial, conocer? No puedo concebir que, en principio, haya hechos que puedan ser probados o conocidos *solo* a través de emociones o elementos emocionales. Si hay algo claro es que las emociones mismas son, en gran medida, respuestas a los fenómenos que percibimos, tales como la conducta de los demás, o al menos a elementos que experimentamos, tales como la ansiedad o acontecimientos imaginados. Parecería que, en principio, al menos los aspectos corroborativos de esos fenómenos, sean externos o internos, pueden ser capturados por proposiciones que pueden conocerse o creerse justificadamente, o por predicaciones que pueden conocerse o aceptarse justificadamente, con independencia de las emociones. Supongamos que esto es así. Asumamos, por ejemplo, que la injusticia de alguien para con otra persona puede conocerse por medio de la comprensión

99 La bibliografía relativa al papel de las emociones en la supervivencia desde un punto de vista neurobiológico es abundante; véase, por ejemplo, Thagard y Finn, «Conscience: What is Moral Intuition?»; Jorge Mall, Ricardo De Oliveira-Souza y Roland Zahn, «Neuroscience and Morality: Moral Judgments, Sentiments, and Values», en Narváez y Lapsley, *Personality, Identity, and Character*, pp. 106-35; y, desde la perspectiva del desarrollo, véase Darcia Narváez, «Triune Ethics Theory and Moral Personality», en Narváez y Lapsley, *Personality, Identity, and Character*, pp. 136-58.

cognitiva de las acciones del primero hacia el segundo, su manera de actuar y su motivación. No se sigue que, *dada* nuestra constitución natural, podamos conocer de hecho que ocurre tal injusticia sin discernimiento emocional.

• • •

La importancia de la corroboración emocional en temas éticos es grande y se aprecia mejor cuando tomamos en consideración su relación con la percepción moral, por un lado, y con la intuición moral, por el otro. Incluso si todas las verdades morales conocibles pudieran conocerse con independencia de la corroboración emocional –cosa que yo no sostengo–, podría ser que nuestro conocimiento de muchas de ellas fuera mucho menos inmediato, si tuviéramos que aprenderlas por medio de la formación de creencias que cuenten con la suficiente información corroborativa independiente de la emoción. La conclusión que se me antoja razonable a esto es que no es posible que, por medio de la corroboración aportada por la emoción, cuando la emoción suele ir conectada con la intuición, sepamos a veces cosas que no conoceríamos de otro modo. Podemos también conocer algunas cosas más *inmediatamente* por medio de esa evidencia de lo que lo haríamos si nuestro conocimiento dependiera de una evidencia no emocional. Es posible que esto sea así incluso para los casos en los que habríamos descubierto las mismas cosas con independencia del discernimiento emocional. La importancia de la emoción en la esfera moral se verá aún con más claridad cuando consideremos un conjunto más amplio de juicios morales.

VII. El lugar de la emoción y de la intuición moral en la ética normativa

Tenemos ya ante nosotros el núcleo de una teoría de la percepción moral y su relación con la intuición y con la emoción. Se han puesto muchos ejemplos de esas tres nociones y de sus conexiones que ilustran lo importantes que son para la ética, pero no solo para esta. La teoría propuesta puede defenderse y clarificarse aún más considerando la relación de estas nociones con los tipos de juicios morales que son fundamentales para la ética práctica. Esto exigirá que profundicemos en el examen tanto de la emoción como de la intuición, que veamos cómo surgen en diversos ámbitos morales, y que caractericemos el papel desempeñado por la imaginación moral en la participación de ambas en la formación de juicios morales.

1. La emoción y la intuición moral

La emoción puede dar lugar y apoyo a la intuición al responder a un patrón multifactorial. Esto puede ocurrir, al menos, de tres maneras. Pensemos en la indignación que sentimos al ser testigos de una conducta explotadora

sutil. En primer lugar, presenciar –y, por tanto, percibir– que la conducta puede producir directamente una indignación cuyo carácter, al resaltar la vileza de la acción, respalda la intuición de que esa conducta es injusta. En un segundo tipo de caso, la emoción puede afectar indirectamente a la intuición, de forma tanto causal como corroborativa. Puede, por ejemplo, hacernos reflexionar y, así, evocar un contenido que apoye la intuición, como cuando nos sorprendemos de encontrarnos molestos con alguien, y reflexionamos por qué estamos molestos, discernimos las razones y, sobre la base de este patrón de factores, albergamos la intuición de que la manera en la que nos habla esa persona es ligeramente condescendiente. La intuición puede surgir aquí como un tipo de conclusión reflexiva, y no como una conclusión inferencial. Puede ser un parecer fenoménico y convertirse, en algunos casos, en una creencia intuitiva segura.

Un tercer tipo de caso, que inicialmente puede asemejarse al segundo, es aquel en el que una emoción genera premisas desde las que inferimos una proposición. Aquí llegamos a una conclusión inferencial. La proposición puede ser o no la que, en esas circunstancias, habríamos inferido al margen del papel de la emoción para proporcionarnos información pertinente. Recuérdese mi ansiedad en la incomoda situación de la cocina. En contraste con el caso anterior –que daba origen directamente a una intuición que nos dice que hay algo que está mal en relación con mi compañero–, yo podría haber pensado simplemente que aquel hombre observaba los cuchillos demasiado rato, que parecía nervioso y que estaba extrañamente distanciado de mí durante la conversación. Estas indicaciones dan apoyo a la proposición de que aquel tipo estaba trastornado, y de ellas podríamos inferir esto, pero

pueden también dar lugar directamente a una emoción como la ansiedad, sin la producción de cogniciones intermedias que la causen y la justifiquen proposicionalmente. Reflexionar sobre la emoción, sobre qué sentimos y hacia qué objeto, podría hacernos adquirir de modo no inferencial la misma creencia que podríamos formarnos de modo inferencial.

No debería sorprendernos el hecho de que la emoción pueda apoyar la intuición y su contenido proposicional de las diferentes maneras descritas. La emoción suele ser una respuesta discriminativa a los aspectos perceptibles de las personas o de las cosas de nuestro entorno. En algunos casos, puede magnificar, unificar o ampliar el trabajo de la percepción y, por ello, proporcionarnos evidencia respecto de la persona o la situación percibida. La evidencia puede derivar su fuerza principalmente de los elementos percibidos que subyacen a la emoción, pero la emoción puede también proporcionar un tipo de evidencia por sí misma. Puede ser un indicador fiable de verdades significativas sobre las personas o las situaciones, incluso si ello depende de indicaciones que en principio pueden interpretarse de otro modo.

¿Pueden las emociones morales discriminar entre clases de obligaciones?

En los casos de respuesta emocional que acabamos de ver –en los que la emoción responde al hecho de percibir una conducta condescendiente o una conducta extraña– también surgen intuiciones. Pero son intuiciones dirigidas a otras personas, cuyo contenido se refiere a su conducta; no expresan una obligación que siente su poseedor. ¿Podría la emoción moral generar o dar apoyo a este último

tipo de cognición, como puede hacer la intuición? Sin lugar a dudas, la emoción moral puede tener un papel corroborativo importante, aunque su gama de respuestas discriminativas ante los fenómenos morales es menor que la de la intuición. Es menor porque las intuiciones son tan diversas como la vasta y prácticamente ilimitada variedad de las proposiciones que constituyen su contenido, y hay ciertamente más proposiciones que tengan significado moral que emociones morales distintas. Pero, en términos absolutos, la gama de emociones morales no es pequeña.

Un buen modo de entender la cantidad y la importancia de las emociones para la ética es examinar los ocho principios de obligación *prima facie* de W. D. Ross, considerados, de manera plausible, expresión de nuestras obligaciones morales básicas[100]. Si nos fijamos en estos principios, podemos explorar los tipos de emociones apropiadas para captar la violación o el cumplimiento de las obligaciones en cuestión. Con esto no quiero decir que para *cada* tipo de obligación haya un tipo específico de emoción. Esto parece dudoso, pero bien podría ser que, para cada tipo *básico* de obligación moral, haya un tipo distinto de emoción, o una variedad de tipos de emociones apropiados.

Las ocho obligaciones *prima facie* postuladas por los principios de Ross son bastante abarcadoras. Todas ellas pueden asociarse con emociones morales que, en muy diversas circunstancias, pueden poner de manifiesto el incumplimiento de las obligaciones que los principios de-

100 Véase el capítulo II de *The Right and the Good*, en el que Ross introduce esos principios y se ocupa de los aspectos fundamentales del debate sobre estos. En el capítulo V de *The Good in the Right*, los examino e introduzco algunos matices y revisiones a la formulación de Ross.

signan o la conformidad con lo que exigen. De este modo, las emociones pueden desempeñar un papel preponderante en la conducta moralmente importante y son un tema fundamental para la ética normativa. Al mostrar los tipos de emociones que les pueden ser apropiados, podemos también clarificar la gama de elementos fenoménicos que se ajustan a las percepciones morales con contenido similar. Esos elementos fenoménicos por sí mismos no individúan la percepción ni explican claramente su adecuación a las situaciones morales en cuestión, pero desempeñan un papel tanto corroborativo como motivacional en la percepción moral y en las emociones asociadas.

1. La justicia. Es la obligación de tratar a las personas según su mérito. (El mérito es la noción destacada por Ross, pero también tenía en mente nociones tales como las de trato igual y merecimiento). Pensemos en alguien con un sentido de la justicia que ve distribuciones desproporcionadas –por ejemplo, en las notas que alguien otorga a los exámenes que está corrigiendo, o en la comida que se está repartiendo a los necesitados tras una inundación–. Es probable que esta persona muestre un sentimiento negativo de desajuste, o un inquietante sentido de discordancia, o un sentimiento perturbador de desequilibrio. Aquí, la emoción nos muestra la injusticia. En el lado positivo, la justicia también puede percibirse y ser detectada a traves de la emoción. Por ejemplo, sentimos satisfacción al dar las notas que genuinamente reflejan las puntuaciones del examen y la valoración de la participación en los seminarios. Además, en los casos difíciles, a veces uno no llega a estar conforme con la distribución que ha hecho *hasta* que surge esta emoción. Puede desempeñar un papel de confirmación o de falta de ella, y su adecuación en cada caso puede ser verificada por la revi-

sión y otras informaciones accesibles con el paso del tiempo. Sentir una falta de ajuste en la distribución planeada, como con las notas, puede producir ansiedad. El sentido de la justicia puede reemplazar la ansiedad por el alivio. En casos como estos, la emoción, si responde apropiadamente a los elementos morales relevantes, puede poner de manifiesto tanto la justicia como la injusticia.

2. La no maleficencia. Una segunda obligación apuntada por Ross es la no maleficencia: la obligación de no dañar o perjudicar a las personas. Podemos experimentar repugnancia o ira moral al ver a un hombre azotando a un niño por derramar la leche, o abofeteando a su esposa por sonreír a un camarero amigable que les saluda mientras ocupan su mesa. Estos casos de violencia, especialmente cuando no hay ningún atisbo de que se trate de una conducta autodefensiva, es moralmente repelente y produce desaprobación de inmediato. Puede escandalizarnos, pero está también el tipo de respuesta negativa que hace natural la crítica y estimula el trato defensivo o punitivo. El daño o la maleficencia pueden producir también otras emociones negativas. Ver en un reportaje una matanza genocida puede suscitar la indignación moral.

3. La veracidad. La obligación en cuestión es no mentir y ser veraz en lo que decimos, frente a simplemente decir la verdad[101] . La emoción de la indignación puede surgir al

101 Cabe aclarar dos cosas. Por un lado, decir algo verdadero no es necesariamente ser veraz; la afirmación puede ser accidental, o podemos llevar a engaño intencionadamente al hacerla. Por otro lado, la veracidad (la honestidad) puede concebirse, de manera errónea, como la disposición a comunicar la verdad cuando una circunstancia o cuestión (por ejemplo, «¿Cree que *p*?») lo hace pertinente. No son lo mismo, y ocultar la verdad, incluso si nos preguntan directamente por nuestras creencias, no tiene por qué ir contra la veracidad. Algunas personas pueden ser postergadas o reconocidas con el silencio. Fundamentalmente, lo que va contra la veracidad es mentir, así como determinados tipos de engaño. *Cierta*

oír una acusación embustera vertida por un compañero de trabajo ante nuestro jefe. De nuevo, la emoción moral puede contribuir al elemento fenoménico de la percepción moral, y para la emoción moral, como para la intuición, el sentido de falta de ajuste puede ser su base principal. La inconveniencia de decir que *p* cuando *p* es perceptivamente falso es un caso claro. El pensamiento y la imaginación pueden funcionar de una manera muy parecida a como lo hace la percepción en esas cuestiones. La acción anticipada, tanto como la acción percibida, pueden también evocar emociones, y aquí el poder y la viveza de la imaginación moral de una persona son especialmente importantes. Las personas que han interiorizado el principio de veracidad pueden sentir la emoción *prospectivamente*, como cuando la tentación percibida o imaginada de mentir produce rechazo. Este rechazo puede producir, a su vez, un juicio negativo que condene la mentira. La interiorización de otras normas morales puede dar origen al mismo tipo de sensibilidad. En el lado positivo, la idea de poder resistir la tentación de mentir puede hacer que sintamos alivio de la tensión o un sentido de gratificación. Puede que no haya nombres corrientes para el tipo de emoción en cuestión, pero las emociones son más variadas que sus nombres. Hay un tipo de sentimiento positivo que puede acompañar a la percepción y a la imaginación moral y, así, puede motivarnos positivamente a comportarnos moralmente.

4. La fidelidad en las promesas. Es la obligación de cumplir las promesas. Ver que alguien rompe la promesa de

---

tendencia a cooperar con determinados interrogadores, parece ser un requisito de la veracidad *como virtud*. Pero entrar en más detalles nos exigiría adentrarnos en la teoría de la veracidad.

ayudar al hijo de un amigo –por ejemplo, gastando egoístamente el dinero para este propósito– puede producirnos indignación, repulsión o, cuando la ofensa no es grave, decepción moral o un sentido de desaprobación de lo inconveniente del hecho dada la palabra dada. Estas emociones pueden darse juntas o ser consecutivas, y pueden combinarse con otras respuestas emocionales o con juicios morales. La experiencia de que incumplan una promesa que te han hecho puede provocar una respuesta emocional incluso más inmediata, y esto depende en gran medida de la relación con la persona en cuestión. Puede que nos enfurezcamos con un niño que rompe una promesa que produce su expulsión de la escuela, o sentirnos dañados por un amigo que abandona un proyecto que llevamos a cabo conjuntamente, o apesadumbrarnos porque un paciente que ha prometido abstinencia vuelve a beber. En algunos de estos casos, como en el del abandono del proyecto compartido, el carácter de la emoción –su elemento de resentimiento reprobatorio, por ejemplo– puede hacernos ver que la conducta es *moralmente* incorrecta. La indignación es otra emoción que suele ser apropiada ante el incumplimiento de una promesa, en particular cuando no hay presente ningún factor mitigador patente. La emoción puede centrarse en la combinación de la promesa incumplida y la ausencia de excusa alguna; el sentido de discordancia entre el hecho y la circunstancia puede ser parte de la fenomenología.

5. La beneficencia. Es la obligación de realizar buenas acciones; por ejemplo, reducir el sufrimiento o mejorar el bienestar de los demás. Tomemos el aspecto negativo, esto es, el incumplimiento de esta obligación, en primer lugar. Pensemos en el enfado y la angustia que produce ser testigo –sin un teléfono a mano– del rechazo de una persona

a, tan siquiera, hacer una llamada para ayudar a la víctima herida y ensangrentada de un accidente que se lo pide y que, mientras huye con el móvil bien a la vista, da como única explicación de su negativa que tiene prisa. Esta conducta evasiva no se compadece con la necesidad urgente de la víctima. Si la herida es grave y la víctima muere, uno podría tener una aguda sensación de pérdida e inquietud, quizás mezclada con indignación. Si la herida no es grave, puede no provocar indignación ni enfado, sino solo una sensación solidaria de frustración. En contraste, imaginemos a alguien que se arriesga para salvar a una persona que se está ahogando. En este caso, salen a relucir emociones como la admiración moral y un tipo de orgullo por determinados actos buenos voluntarios. Podríamos sentirnos como si estuviésemos aplaudiendo mientras el nadador saca a la víctima del agua.

6. La autosuperación. Se trata de la obligación de mejorar nuestro carácter y nuestros conocimientos. Es quizás menos probable que sea puesta de manifiesto por la emoción, en parte porque se dirige a uno mismo y su cumplimiento suele ser laborioso, de modo que el incumplimiento se mitiga a menudo con las razones legítimas que tenemos para dedicar nuestra energía a otras cosas. Pero podemos estar enojados con nosotros mismos por nuestros fallos, y, si son morales, podemos sentir cierto tipo de angustia. Podemos también sentirnos gratificados o incluso satisfechos por la mejora en el desarrollo de algunas capacidades que consideramos importantes para el trato que debemos dispensar a los demás. Aquí, podríamos también pensar en los padres que descubren a sus hijos jugando a un vídeo-juego en lugar de hacer sus deberes o de practicar con su instrumento. Incluso cuando son niños quienes incumplen sus promesas, un padre puede sentir que

estos han dejado de lado los que deberían ser sus valores. Una emoción semejante es el sentimiento profundo que combina la decepción y la desaprobación.

7. La reparación. En general, es la obligación de enmendar el daño causado a los demás. Imaginemos que vemos a alguien que, mientras usa el ordenador de un amigo nuestro para mandar un email, pierde unos archivos de datos no grabados de este y no hace nada: simplemente dice «perdón» y se escabulle. En este caso, es fácil que sintamos una irritación moral, o incluso que nos embargue el resentimiento. El amigo ha sido «usado» de una manera semejante a lo que Kant llamó tratar a alguien «meramente como un medio». La empatía puede facilitar estas respuestas, pero no es imprescindible. Como sucede con otras obligaciones, la empatía puede manifestarse en una emoción que resulta de la reflexión. Siento que hayan abusado de mi amigo y experimento un resentimiento semejante al que sentiría si el abuso recayera sobre mí. Un padre puede sentirse avergonzado porque su hijo está a su vez avergonzado de no saber reconstruir un juguete que ha roto.

8. La gratitud. A grandes rasgos, se trata de la obligación de reciprocar, o al menos de mostrar agradecimiento por el bien que nos han hecho[102]. Considérese el caso de alguien que acepta ayuda para cambiar un neumático pinchado y, después de que el educado joven le ayude a realizar el duro trabajo y se ensucie la ropa, ni tan siquiera se lo agradezca, sino que solo diga que está contento de ha-

102 Cf. Ross: «Uso "gratitud" con el significado de devolver los servicios» (*The Right and the Good*, p. 23). Aparte de no aplicar el uso actitudinal del término, esto sugiere que la gratitud exige una reciprocidad que va más allá de la expresión de agradecimiento. La reciprocidad, especialmente si es en especie o al mismo nivel, es una manera entre otras de manifestar gratitud. Analizo su alcance en el capítulo V de *The Good in the Right*.

ber terminado. Esto exige una desaprobación airada, probablemente sentida profundamente. Incluso la ira puede ser una reacción natural. El mero reconocimiento del trabajo bien hecho no es suficiente en relación con la generosidad y el sacrificio del joven; exige gratitud. Esta falta de correspondencia es paralela a la ausencia de una reparación del daño: al igual que esta no se compadece con la mala conducta de uno mismo, la falta de gratitud no lo hace con la buena conducta de otra persona.

En otros trabajos he propuesto añadir a la lista de Ross dos tipos de obligaciones *prima facie* más: la obligación de preservar e incrementar la *libertad* (esto es, preservar y aumentar la libertad en la conducta humana) y la obligación de *respetuosidad* (de hacer lo que se tiene obligación de hacer, de un *modo* apropiado, entendido en términos no del *contenido* sino de la *forma* de actuar, en función de su tipo)[103]. Aquí, la emoción moral también puede revelar y producir intuiciones o juicios, o ambos; si bien en circunstancias diferentes son estos los que pueden producir emociones. Consideremos, por orden, estas obligaciones.

Respecto a la obligación de libertad, pensemos en el sentimiento natural de alivio de la angustia moral, a veces combinado con un sentido de satisfacción moral, cuando alguien inocente de un delito es liberado. De manera semejante, si vemos la libertad de alguien restringida indebidamente, como cuando las autoridades impiden a una persona con un punto de vista minoritario hablar en un discurso público, podemos tener una sensación de opresión, o al menos sentir una angustia empática. Es cierto que esa sensación de justicia es también una fuente posi-

103 Presento y analizo esas dos obligaciones *prima facie* en *The Good in the Right*, capítulo V.

ble de emoción en ese caso, pero no hace falta que la justicia esté implicada. Una restricción injustificada, incluso si está dentro del derecho del moderador, basta para producirnos la sensación de que se está violando la obligación de respetar la libertad. Esto sugiere que nuestro sentido del valor de la libertad puede manifestarse aun cuando ningún derecho moral se vea amenazado. Imaginemos a alguien que, por un temor irracional, no puede viajar en avión. Debemos ayudarle si es posible. Uno podría sentirse tanto agradecido como aliviado por el bien hecho cuando vemos a amigos que disipan pacientemente sus miedos infundados y quedan liberados para poder volar.

Con las obligaciones de las formas, hay una multitud de emociones que pueden darse. En buena medida, esto se debe a que las propiedades adverbiales en cuestión (típicamente expresadas en términos descriptivos que acaban en *-mente*) son múltiples, a menudo destacadas, y de orden superior. Presuponen las propiedades del acto que modifican y suelen proporcionar al perceptor el modo distintivo, estilo o carácter único de una acción. Podemos, pues, indignarnos por un acto correcto que se ha hecho *cruelmente*; y podemos irritarnos por un gesto de reparación potencialmente adecuado porque se ha hecho *torpemente*, o por una evaluación positiva dada de forma *condescendiente*. La irritación puede ensombrecer la satisfacción moral que, si no, sentiríamos, o las dos emociones pueden mezclarse y producir algo bastante inusual. Es incluso más probable que surja la emoción cuando algo que es dañino para alguien se realiza del modo incorrecto. Arrestar a jóvenes que cometen delitos leves puede ser preciso si causan daños en la biblioteca, pero, si cooperan, no deberían ser arrestados *violentamente*, metiéndolos a empujones en una furgoneta o hablándoles de un modo racial o

étnicamente insultante. La visión del modo inmoral de llevar a cabo el arresto tenderá a despertar emociones negativas en un testigo imparcial dotado de sensibilidad.

Modos internos y externos de apoyo emocional

Las emociones pueden dar apoyo a las intuiciones y los juicios de muchas maneras; algunas internas y otras externas. Déjenme que las exponga en orden.

Cuando una intuición respaldada por una emoción se basa en la experiencia, y está influida por esta, que genera la emoción y le proporciona una base racional, el apoyo de la emoción a la intuición es interno. Pensemos en un médico que considera prescribir la alimentación a la fuerza de un paciente moribundo que está a nuestro cuidado. La repugnancia emocional producida por la perspectiva que prevemos, surja esta antes o simultáneamente al juicio intuitivo de que alimentar a la fuerza a alguien está mal, puede dar apoyo a este juicio. El pensamiento vívido en el indefenso paciente manipulado puede producir tanto una repugnancia emocional como una sensación intuitiva –o una creencia o un juicio intuitivos– de que el acto estaría mal. La base racional y sustentadora de la emoción es un elemento central en la justificación de la intuición (o de otra cognición). La repugnancia emocional y la intuición angustiosa se unifican como respuestas a las mismas percepciones y a los mismos pensamientos. En cierto modo, se refuerzan mutuamente. Ambas responden a un mismo patrón que justifica el juicio negativo, y la emoción contribuye al elemento fenoménico de la intuición. De este modo, la emoción puede mejorar la solidez, claridad y fuerza justificativa de la intuición.

Una segunda manera en la que la emoción puede dar apoyo internamente a una intuición la ilustran también algunos de nuestros ejemplos. La emoción puede no solo confirmar la presencia de propiedades que apoyan el contenido de la intuición, sino también *magnificar* la evidencia que da apoyo a ese contenido. En el caso de la alimentación forzosa, la magnificación puede acrecentar el apoyo interno. Los perfiles de actos tales como engañar e intimidar pueden ser subrayados también por una respuesta emocional a ellos. Es probable que lo que aparece como más llamativo sea evaluado más fácilmente.

Un tercer modo en el que las emociones pueden dar apoyo interno a las intuiciones es este. Un *aspecto* de la emoción, tal como la sensación negativa que acompaña a la repugnancia moral, puede figurar también en la intuición misma, lo que puede implicar que una persona fue injusta con otra. Cuando la intuición tiene el apoyo corroborativo interno que le brinda la emoción, lo que sucede es, en gran medida, que las emociones señalan la propiedad (o una propiedad) que la intuición fundamentalmente representa, por ejemplo, el ser injustamente intrusivo. Recordemos la indignación que uno podía sentir hacia el entrevistador injusto. Esta puede ser una respuesta discriminativa a los elementos que hacen incorrecta su actuación que desencadenan esa emoción, y el sentimiento negativo de, digamos, la violación de la privacidad puede dar apoyo a la intuición negativa de que el acto está mal. El aspecto negativo, desaprobador, de la emoción, que se centra en estos elementos, apoya la intuición de que está mal.

Una emoción puede también dar apoyo externo a una intuición, una creencia o un juicio. Esto ocurre cuando opera como elemento del proceso deliberativo moral em-

prendido cuando son necesarios el juicio y la conducta morales. Puede también suceder cuando la emoción es una respuesta a un supuesto abstracto, como cuando consideramos experimentos mentales en un seminario. La misma intuición de que la prescripción de la alimentación forzada está mal podría basarse en mi reflexión sobre la artificialidad de mantener con vida a alguien por medios invasivos en esa situación. Supongamos ahora que noto que mi reacción emocional es también negativa y, si no soy escéptico sobre el valor de las respuestas emocionales, puedo tomar esto como una confirmación. Puedo pensar: ¿por qué me sentiría molesto ante el pensamiento de hacer alimentar por la fuerza a alguien si fuera realmente una opción aceptable? ¿Por qué no puedo reconciliarme con ello? Lo que es esencial aquí es que –al menos para una persona con autoconfianza o que crea en la capacidad de las emociones para indicar el carácter de sus objetos– la emoción misma tiene valor corroborativo. El hecho de que dé debida cuenta de la emoción misma, y no de su fundamento o de su efecto en ciertos elementos de la intuición, es lo que le hace desempeñar un papel de confirmación. Ese papel puede ser no inferencial, como cuando simplemente formo una intuición en respuesta al patrón del que la emoción es parte confirmadora. O puede ser inferencial, como cuando el hecho de tener la emoción proporciona una premisa para el juicio que parece indicado por su presencia o carácter.

En términos generales, pues, cuando una emoción da apoyo externo a una intuición, este apoyo depende del modo en el que la persona da cuenta de su emoción, con la emoción u otro aspecto de ella operando como un dato que confirma el contenido proposicional de la intuición y que puede citarse en apoyo de esa proposición. Por el con-

trario, las emociones dan apoyo internamente tanto cuando son respuestas no inferenciales a los mismos fenómenos como cuando el carácter de la intuición se ve afectado por la emoción de un modo que mejora su credibilidad en lo relativo a las pruebas que apoyan a ambos. Cuando el apoyo externo proporcionado por una emoción da origen a una creencia o a un juicio, ese apoyo puede ser inferencial, y la premisa referida a la emoción (o a algún aspecto de ella) jugaría un papel principal. Por otro lado, una respuesta intuitiva con el mismo contenido es cognitiva pero no inferencial. Finalmente, en contraste con todos estos casos (y otros cognitivos), la respuesta emocional incluye también elementos afectivos y motivacionales, y su presencia, como respuesta discriminativa a los mismos fenómenos, puede tanto dar apoyo a la intuición o a otros elementos cognitivos como motivar la conducta apropiada a esa cognición.

Nada de esto significa que todas las emociones deban confirmar alguna intuición. Las emociones pueden ser profundamente equívocas, y algunas se dan sin ninguna conexión con las intuiciones u otras cogniciones de las personas, tales como los juicios. Pero las emociones son, a menudo, racionales y, contra todo estereotipo, no tienen por qué tender a falsificar las creencias que engendran o contribuyen a mantener.

Una cuestión interesante y difícil que se plantea en este punto es si, cuando uno observa con precisión una situación que normalmente suscitaría cierta emoción –pongamos que la condescendencia de una persona para con otra hablándole con aires de superioridad–, uno podría, entonces, formarse creencias que dan lugar a premisas que, al menos tanto como la emoción de indig-

nación, apoyan la intuición de que, por ejemplo, la persona condescendiente está siendo injusta con la otra. Este caso es posible en principio. Son los hechos los que en último término prueban el juicio moral singular. Que respondamos a ellos emocional o intuitivamente no cambia esto. Es posible, sin embargo, que para algunas personas la ruta directa de la emoción a la intuición o al juicio moral sea más natural que la ruta inferencial que va desde las creencias que expresan los hechos percibidos relevantes hasta el juicio. Para otras personas esa ruta directa puede ser difícil de atravesar o incluso estarles vedada[104].

Las capacidades en cuestión pueden variar independientemente: algunas personas son más sensibles emocionalmente o más intuitivas que otras, aunque una persona podría ser emocionalmente sensible sin ser particularmente intuitiva, o intuitiva pero no particularmente emocional. Las personas también difieren en la medida en la que sus creencias y juicios morales surgen de creencias manifiestas, frente a respuestas perceptivas o emotivas a los hechos corroborativos mismos. Debemos tener en mente también que la sobredeterminación es posible: una emoción puede apoyar directamente una intuición al mismo tiempo que alguien se da cuenta de hechos que también la apoyan (hechos que pueden o no ser la base de la emoción).

104 La distinción entre el rol interno y el externo de las emociones como apoyo del juicio moral puede clarificarse si consideramos los roles que las emociones pueden desempeñar en la ética kantiana (dejando de lado las interpretaciones comunes de Kant). Es instructivo al respecto el artículo de Carla Bagnoli, «Emotions and the Categorical Authority of Moral Reasons» (en *Morality and the Emotions*, pp. 62-81), que explora los recursos de Kant para dar cuenta de las emociones en ética. Por ejemplo, Bagnoli se refiere al respeto como el «aspecto emocional de la razón práctica»; véase esp. pp. 75-78.

2. La imaginación moral como nexo entre la intuición, la emoción y la percepción

La mayoría de nuestros ejemplos de emociones que responden a la experiencia son casos en los que la percepción es la causa principal. Esta gama de ejemplos es apropiada dado nuestro interés en la percepción moral. Pero la importancia y la ubicuidad de las experiencias perceptivas que dan lugar a las emociones no deben oscurecer la cuestión de que la emoción y la intuición pueden ser fruto de la experiencia imaginativa y proporcionar el mismo tipo de apoyo corroborativo a los juicios morales que cuando la emoción surge de la percepción real. Tales experiencias imaginativas pueden manifestar lo que a veces se llama *imaginación moral*. No hemos de entender la expresión «imaginación moral» del modo más natural, en analogía con «persona moral», «virtud moral» o «carácter moral». Esa interpretación la pondría en contraste con la imaginación no moral, lo cual no es esencial para la noción de imaginación moral. No es la noción de un *tipo* de imaginación, sino de la imaginación *en* la esfera moral.

La deliberación y el juicio moral pueden estar asistidos por la representación imaginativa de los tipos de situación en cuestión. A veces podemos ser tan sensibles emocionalmente, o tan intuitivos, cuando imaginamos una situación que exige una decisión, como cuando observamos de hecho una relación entre dos personas en una situación real de ese mismo tipo. Así como la memoria puede preservar lo que hemos percibido en situaciones de determinado tipo, también la imaginación puede esbozar lo que *percibiríamos* en situaciones de ese tipo.

En contraste con la percepción, la imaginación es creativa. La percepción nos falla si no es fiel al objeto;

está adecuadamente limitada por los hechos. La imaginación nos falla si no transciende su punto de partida; está adecuadamente limitada (a lo sumo) por las posibilidades. La imaginación depende aparentemente del mundo, o al menos de la experiencia, para su materia prima, pero puede construir infinitas estructuras a partir de esa materia; mientras que la percepción es una facultad más reproductiva que constructiva. Ambas son representacionales, pero la percepción depende del objeto percibido, mientras que la imaginación puede manipular los objetos que representa, sea espontáneamente o de acuerdo con nuestra voluntad. La percepción está atada a sus objetos; la imaginación, incluso si requiere la materia prima de la percepción, es capaz de realizar combinaciones sin límite, a menudo dinámicas, y responde con mayor eficacia a nuestros deseos para cualquier alteración insignificante.

En el ámbito de la moral, la imaginación puede construir situaciones moralmente significativas que nunca hayamos experimentado. Este es quizá el tipo más común de ejercicio de la imaginación moral; su contribución a la deliberación sobre qué hacer es enorme. Pero puede también aportar a la evaluación de actos realizados en el pasado, sean nuestros o de otros, alternativas que hemos experimentado en otras situaciones. Podemos preguntarnos por qué, en una cuestión difícil, no hicimos lo que funcionó en otro caso o por qué los amigos que fracasaron en su intento de hacer lo correcto no actuaron haciendo lo que deberían haber observado que hacían sus mentores. Tal reflexión es capaz de gran sutileza si viene apoyada no solo por los recuerdos de las experiencias relevantes, sino también por la imaginación de las alternativas posibles.

Si, por un lado, la imaginación moral puede llevarnos más allá de lo percibido, también suele (con ayuda de la memoria) preservar y usar lo percibido –o elementos de la percepción– para hacer más fácil el juicio. Veamos un caso. Si hemos visto una mala conducta, entonces imaginar un caso significativamente similar a este puede llevarnos a la desaprobación moral (una actitud), a una sensación de lo que está mal (una respuesta fenoménica) o incluso a la intuición de que el acto imaginado está mal (una cognición). Puede provocarnos también la emoción de la indignación, que bien puede convenir al caso. Cuanto más estrechamente se aproxime la imaginación a la «resurrección» de la percepción de lo que está mal (o de lo que está bien), más razonable es esperar que produzca una emoción o una cognición morales, sean intuitivas o doxásticas, con contenido semejante.

La ruta entre la percepción moral y la imaginación moral no es, sin embargo, unidireccional, con la percepción siempre en el papel generativo. Considérese cómo, a menudo, recreamos imaginativamente una situación para decidir qué hacer en otra similar, o creamos imaginativamente un escenario para completar los relatos morales que leemos u oímos, como cuando un amigo describe de manera superficial un maltrato. Tales ejercicios de la imaginación pueden aumentar nuestra sensibilidad perceptiva. Si imaginamos cómo nos sentaría que alguien nos tratara de una determinada manera, estemos esperándolo, temiéndolo, o solo figurándonoslo, entonces puede ser más probable que percibamos ese trato si se da. Además, si la intuición moral es estimulada por lo que imaginamos, ¿podría esto no incrementar la probabilidad de tener percepciones morales con un contenido similar cuando nos vemos en un caso que se asemeja al

imaginado? Estas hipótesis son empíricas y parece que vale la pena explorarlas científicamente. No puedo afirmar que sean correctas. Lo que es evidente, dadas las reflexiones presentes, es, sin embargo, significativo: la percepción puede proveer a la imaginación tanto con materias primas como con inclinaciones cognitivas, y la actividad imaginativa en la que estas figuran, en especial cuando están integradas con las respuestas emocionales a sus objetos, pueden aumentar nuestra sensibilidad perceptiva para fenómenos de contenido similar.

Parece indudable que la imaginación propia de la esfera moral puede conducir a intuiciones. La intuición, a su vez, puede producir emociones, que, de las maneras que hemos visto, pueden dar apoyo a juicios morales. La imaginación moral puede también dar lugar a emociones directamente. Que la imaginación moral produzca o no intuiciones, emociones o juicios morales, y en qué orden, es una cuestión variable; y cómo se relaciona cada uno de estos tres elementos con los demás en un caso dado es algo contingente. La cuestión es que la imaginación moral, como la percepción moral, puede dar origen y apoyo a la intuición, la emoción y el juicio morales. Tal vez es esto lo que cabría esperar: el ejercicio de la imaginación moral, por medio de pensamientos vívidos en los que imaginamos acontecimientos moralmente significativos, y anticipamos las diversas posibilidades, puede producir una experiencia muy semejante a la de la percepción moral.

Algunas personas tienen más imaginación que otras. Esto tiende a hacerlas más intuitivas y más sensibles a la emoción moral. Pero la conexión entre la imaginación, por un lado, y la intuición y la emoción, por el otro, no es estanca. Una persona puede ser imaginativa en cuestiones morales, pero no especialmente intuitiva en estas cuestiones y vul-

gar y corriente en sensibilidad emocional para estos mismos asuntos. Es también posible tener intuiciones claras y fiables, tanto en cuestiones morales como de otros tipos, aun no siendo imaginativo, o ser emocionalmente sensible sin ser imaginativo. Podríamos pensar que ser extremadamente discriminativo a nivel perceptivo, al menos en la esfera moral, debería estimular la imaginación moral, pero incluso existiendo esta tendencia podemos encontrar solo una conexión contingente y variable. La imaginación moral puede, pues, aportar apoyo corroborativo y hacerlo de un modo paralelo al de la percepción moral. Que sea la emoción moral o la percepción moral la que desempeña un papel más importante en la vida moral, en una persona dada, depende de muchas variables. El desarrollo de la emoción y la percepción morales a un nivel sofisticado es señal de buena educación moral y de madurez cultural.

3. La intuición y el juicio moral

Hasta el momento, he considerado las intuiciones y otras cogniciones y su relación con las emociones, pero no me he centrado especialmente en el juicio. La noción de juicio moral está entre los conceptos fundamentales de la ética. Me refiero a dos elementos conectados: uno es *juzgar*; el otro es el juicio como cognición que uno retiene cuando juzga que *p* (una proposición) y, por ello, *sostiene* el juicio disposicionalmente. La retención del juicio es común cuando hacemos un juicio en el que no se necesita actuar en el momento de hacerlo, y retenemos el juicio o bien espontáneamente o bien con la idea, por ejemplo, de seguirlo o expresarlo posteriormente.

Podemos preguntarnos por qué es tan importante el juicio, frente a la creencia con el mismo contenido proposicional. Después de todo, las creencias son las cogniciones básicas en virtud de las que actuamos. (El deseo es también fundamental para la acción, pero dejo esto de lado por ahora, pues el deseo es conativo, no cognitivo, y plantea cuestiones que no podemos tratar aquí[105]). Una razón por la que es importante es que el juicio de que *p* –en el sentido de «juzgar» que *p*– puede aportar a la creencia de que *p* tanto un enfoque más nítido como un poder adicional para extraer inferencias o actuar sobre la base de *p*. Además, por lo general, las ocasiones naturales para el juicio invitan, y a menudo exigen, la reflexión; pero no hace falta que pensemos en todas las proposiciones que creemos, ni mucho menos que nos concentremos en ellas, las consideremos o las contemplemos. No consideramos, y ni siquiera contemplamos, gran parte de las proposiciones que creemos, ni de las que guían nuestras acciones.

El testimonio y la percepción proporcionan dos fuentes fundamentales de ejemplos para ilustrar el contraste entre juzgar que *p* y meramente creer que *p*. Cuando unos amigos me hablan sobre lo que vieron y lo que oyeron en un viaje reciente, me formo creencias tan natural y rápidamente como ellos las expresan. Por lo general, no reflexiono sobre las proposiciones que afirman, sino que creo lo que me cuentan tan rápidamente como lo oigo y sin concentrarme en ello. Si acepto inmediatamente que

105 En los capítulos III-VI de *The Architecture of Reason: The Structure and Substance of Rationality* (Oxford University Press, 2001) me ocupo en detalle de qué constituye un deseo racional. Para más sobre la cuestión, véase «Prospects for a Naturalization of Practical Reason: Humean Instrumentalism and the Normativity of Desire», *International Journal of Philosophical Studies* 10, 3 (2002): 235-63.

p, que *q* y que *r* como afirma un amigo en su relato, tendré los *pensamientos* pasajeros, de que *p*, *q* y *r*; pero esto no exige que contemple ni que me concentre en esas proposiciones. Contemplar una proposición, como sucede generalmente al juzgar, exige concentración y no se limita a pensar simplemente en ella. Un tipo diferente de ejemplo tiene que ver con casos en los que nos formamos creencias tras hacer observaciones; y hay otros tipos de casos. Cuando compruebo los tornillos que tengo en la caja de herramientas, me formo creencias sobre su tamaño y su número mientras observo las provisiones. No tengo que pensar ni, en especial, considerar las proposiciones que acabo conociendo.

Esta diferencia entre el juicio y la creencia es un factor que hace que los juicios estén más sujetos a la reflexión crítica o al filtrado que las creencias, en general. Porque considerar o incluso centrarnos en una proposición, especialmente si es compleja, tiende a darnos una mejor comprensión de ella que simplemente llegar a creerla cuando alguien la asevera o cuando, en circunstancias casuales, observamos que se sostiene. De hecho, por lo general, no tenemos ocasión de hacer juicios salvo que veamos cierta necesidad de considerar el asunto. Estos antecedentes de la realización de un juicio contribuyen al papel especial que juegan en nuestra comprensión de la cognición y la acción. Los juicios que las personas hacemos nos dicen algo sobre ellos que no aprendemos simplemente de saber que sostienen las creencias expresadas en ellos; lo cual no significa que no podamos aprender mucho acerca de la gente conociendo algunas de sus creencias no formadas por medio de juicios con el mismo contenido proposicional. Como con la acción, lo que hacemos sobre la base de un juicio tien-

de a ser deliberado de un modo que no toda acción intencional lo es. De hecho, deliberar sobre qué hacer es la vía principal para hacer juicios, en primer lugar.

No es fácil decir en qué consiste un juicio, pero debemos abordar esta cuestión brevemente para establecer el marco en el que tratar ciertos aspectos que vendrán a continuación. Como las demás actitudes intencionales, el juicio tiene –como ya se ha dicho– una forma disposicional y otra efectiva. Juzgar que *p* es verdad, en el sentido de hacer un juicio en esta dirección, es efectivo; más específicamente, es un tipo de hacer. Juzgar en este sentido no implica juzgar en el sentido de evaluar, cuando esto supone una acción o una actividad, esto es, la acción o la actividad de observar o concentrarse en algo con miras a hacer un juicio sobre ello. Pero uno puede también juzgar disposicionalmente –en el sentido de simplemente mantener el juicio– que otra persona es muy competente. El juicio disposicional es como la creencia disposicional en muchos aspectos; y, en el sentido usual del término –«mantener el juicio»– implica creer la proposición en cuestión. (La implicación contraria no se sigue, por supuesto).

Juzgar, en el sentido de actividad, no implica mantener una creencia del tipo al que apunta, en líneas generales (por ejemplo, que el cuadro de Katherine es el mejor de la galería), pero *hacer* el juicio de que *p* sí parece que implica creer que *p*, aunque la creencia se pierda inmediatamente –como cuando nos damos cuenta instantáneamente de que *p* implica una proposición falsa o vemos una contraevidencia decisiva–. Lo que no está del todo claro es si realizar un juicio manifiesta la formación de una creencia producida por otras cosas, tales como la evidencia que se está considerando, o si el mis-

mo juzgar produce normalmente una creencia. Ambas cosas parecen posibles y, ciertamente, la segunda puede ser el caso cuando la evidencia parece ir tanto a favor de *p* como en su contra, y el juicio es como un esfuerzo que saca a la mente de su indecisión.

En cuestiones morales, es frecuente (para ciertos asuntos y al menos por algún tiempo) estar indecisos cuando nos atraen por igual (o somos igualmente indiferentes a) alternativas contrapuestas. Como es sabido, las obligaciones *prima facie*, tales como las obligaciones de cumplir las promesas y de beneficencia, a veces entran en conflicto. Esto fue enfatizado por filósofos morales tan diferentes como W. D. Ross y John Stuart Mill[106]. El juicio suele ser necesario para llegar a una posición sobre cuál es la obligación final (preponderante). Qué obligación es preponderante es a menudo incierto. Podemos necesitar tiempo para llegar a una creencia, y a menudo hacemos el juicio de que algo es de tal manera como un medio para, a la vez, manifestar la formación de una creencia y expresar esa creencia. Así, hacer un juicio puede ser simultáneo a la formación de una creencia.

Podemos ver ahora cómo pueden figurar las intuiciones y las emociones en la producción de juicios de obligación final. A veces una opción es intuitivamente correcta, pero suspendemos el juicio y reflexionamos,

106 Véase, en especial, el capitulo II de *El utilitarismo* de John Stuart Mill, donde dice: «No hay sistema moral alguno dentro del cual no se originen casos de obligaciones conflictivas... No existe ninguna obligación moral que no implique algún principio secundario». [Traducción castellana de Esperanza Guisán, Madrid, Alianza, pp. 74-5.] Lo que Mill llama «principios secundarios» se parece mucho a los «principios de obligación *prima facie*» de Ross. Aunque Mill negaría su autoevidencia, estaría de acuerdo con Ross en afirmar las obligaciones *prima facie* en cuestión (si bien sobre una base utilitarista).

especialmente si la cuestión es importante o dudamos de que estemos en lo cierto. La reflexión puede confirmar o refutar nuestra intuición original, y esta confirmación o refutación es una vía para el juicio moral. La reflexión puede hacer esto suscitando intuiciones a favor o en contra, y llevarnos a un análisis teórico, proporcionándonos premisas que confirmen o refuten la intuición inicial, o de otras maneras. La reflexión puede, asimismo, invocar la emoción, aunque esta también puede estar presente desde el principio. Además, las emociones –por ejemplo, el resentimiento y la empatía– pueden tirar de nosotros en direcciones opuestas, tanto como las intuiciones. Pensemos en casos en los que consideramos las consecuencias de favorecer una opción sobre otra. La idea de castigar a un malhechor puede darnos un arrebato de gratificación, pero la de dañar a esa persona podría producirnos un sentimiento de culpa que se opone a la inclinación punitiva. El juicio resolutivo puede que se alcance solo si una intuición o una emoción (o ambas) favorecen uno de los extremos.

En cierto sentido, el tipo de reflexión que estoy describiendo, con su proyección de las consecuencias de lo que hacemos, es semejante al uso de la observación visual para conseguir una perspectiva mejor sobre un objeto que cabe juzgar. Si somos lo suficientemente preclaros, podemos *ver* lo que deberíamos hacer. Esto no es percepción moral, pero puede ser análogo, basándose en los fundamentos que aporta la imaginación en lugar de los sentidos. En casos en los que estamos observando una situación de conflicto moral, por ejemplo, cuando dos personas discrepan sobre quién tendría que recibir una herencia, podemos alcanzar conocimiento moral, basado parcialmente en la percepción moral, de lo que debemos ha-

cer; en este ejemplo, conocimiento moral de quién debe recibir la herencia. Podríamos percibir actos inmorales en ambos lados –como cuando vemos que alguien actúa mal con otra persona al mentirle–; y, al ver realizado un buen compromiso consistente en hacer cheques a las partes que lo merecen, podríamos ver cómo se puede hacer justicia. En cualquier caso, la teoría de la percepción moral desarrollada en este libro no deja de ser aplicable: las propiedades morales son resultantes de los mismos tipos de propiedades, sean estas las que se conciben primero en la imaginación proyectiva, o sean discernidas en una situación real de interacción humana.

De nuevo, la analogía entre el juicio moral y el estético será instructiva. Juzgamos los cuadros y las interpretaciones musicales que están en nuestro campo perceptivo, pero también juzgamos tramas imaginarias que todavía no se han escrito y melodías cantadas solo en nuestra mente. La intuición y la emoción son relevantes, como en el caso de la ética, aunque en el ámbito de la estética la emoción puede incluso ser más importante, dado que una de las funciones principales de, al menos, algunas obras de arte, es la de complacer, deleitar o suscitar otros sentimientos. El placer estético puede, sin embargo, producirlo algo que no lo merece, del mismo modo que la aprobación y la desaprobación morales pueden ser erróneas. ¿Cuándo son óptimas las condiciones? El famoso pronunciamiento de David Hume sobre el gusto en cuestiones estéticas capta también algunas de las variables más importantes en ética:

> Solamente pueden tenerse por tales a aquellos críticos que posean un juicio sólido, unido a un sentimiento delicado, mejorado por la práctica, perfeccionado por la comparación y libre de todo

> prejuicio y el veredicto unánime de tales jueces, dondequiera que se les encuentre, es la verdadera norma del gusto y de la belleza[107].

El juicio sólido del que habla Hume es, a grandes rasgos, la capacidad discriminativa que facilita la formación de intuiciones; con delicadeza del sentimiento se refiere a la sensibilidad emocional; y las comparaciones que menciona incluyen las referidas a la ética.

Con respecto al prejuicio contra el que alerta Hume, no he tratado la intuición, la emoción o el juicio moral como inmune a este. Pero el hecho de que sean falibles debe neutralizarse sopesando unos con otros; para corregirlos tenemos que descansar en elementos del mismo tipo: intuiciones. A veces el mismo contenido de una intuición es de un tipo que puede juzgarse solo intuitivamente. ¿Tenemos, por ejemplo, obligaciones de autoperfeccionamiento, o hay razones para que esta solo sea una cuestión prudencial? No podemos responder a esto al margen de otras intuiciones, concernientes, por ejemplo, a la prudencia, la moral, lo que «debemos» hacer tanto si queremos como si no, y lo que es solo cuestión de autointerés y no de la bondad o la excelencia.

Cuando entran en conflicto nuestras intuiciones, emociones o alguna combinación de estas, podemos, por supuesto, recurrir a la percepción, tanto a la propia como a la de los demás. A buen seguro que, como las intuiciones, las respuestas perceptivas al mundo son falibles. Pero hemos visto buenas razones para pensar que la percepción moral está entre los tipos de percepción con los que podemos contar a menudo, pues puede proporcionar evi-

107 David Hume, «Sobre la norma del gusto» [se cita la traducción de María Teresa Beguiristain, en *La norma del gusto y otros ensayos*, Barcelona, Península, 1989, p. 43].

dencia a las intuiciones, justificar emociones y servir de anclaje de los juicios morales al mundo objetivo real que compartimos.

• • •

La emoción no es solo una respuesta a lo que vemos, intuimos o juzgamos. Puede permitirnos ver más, puede suscitar un juicio, y puede proporcionar una base para un juicio o una intuición. Una vez apreciamos el carácter discriminativo y sutil de las emociones, podemos ver que, en ocasiones, pueden mezclarse o incluso entrar en conflicto. Cuando surge un conflicto entre nuestras emociones, intuiciones o cierta combinación de ellas, a veces podemos pasar a la percepción, o a su recuerdo, u obtener más información o refinar la que tenemos. Hacer esto puede ser fructífero en combinación con el ejercicio de la imaginación moral para integrar nuestra información y ensanchar nuestro sentido de las opciones. Nuestras respuestas emocionales ante el mundo, como las sensoriales, son falibles; pero las emociones morales, como las percepciones morales, responden a las propiedades que determinan verdades morales, y suelen reflejar esas verdades. Las emociones y las intuiciones morales pueden ser tanto suscitadas como justificadas por percepciones morales, y esas percepciones suelen proporcionar una base sobre la que los juicios morales pueden refinarse y los desacuerdos morales resolverse. Pero las emociones mismas, incluyendo algunas de las no morales, tales como el odio y la repugnancia, pueden también aportar justificación moral a determinados juicios. Lo mismo puede decirse de la intuición moral. En cuestiones complejas, el juicio moral justificado puede generarse solo cuando la reflexión da cuenta

no solo de normas morales generales, sino también de nuestras reacciones emocionales e intuitivas a los actos, las personas o los estados de cosas que hemos de valorar.

Conclusión

Es momento de repasar algunos de los principales temas tratados en este libro. He desarrollado una caracterización detallada de la percepción para la esfera de la moral. La demostración de que hay percepción moral y de que, como la observación cotidiana de las cosas que nos rodean, constituye genuinamente una respuesta al mundo respalda la objetividad de la ética y la esperanza de mejorar la comprensión y la comunicación entre culturas. Mi teoría de la percepción moral da debida cuenta del elemento causal de la percepción sin exigir la naturalización de las propiedades morales, aunque, en prácticamente cada detalle, es consistente con ella, si es que esto resulta ser posible. Pero la teoría requiere que las propiedades morales tengan una base en el mundo natural: están ancladas en él de una manera que hace posible el conocimiento moral y la objetividad ética que lo acompaña. El puente que va desde su base naturalista hasta el juicio moral suele gozar de la inteligibilidad de lo autoevidente y, bajo ciertas condiciones, la fiabilidad de la verdad necesaria.

La percepción moral no es un tipo de percepción simple en la que las propiedades morales se conciban del modo elemental en el que vemos las formas y los colores. La percepción sensorial simple de las propiedades naturales está en el núcleo de la percepción moral, pero son propiedades *morales* las que se ven en la percepción moral (visual); y son proposiciones morales que se ven, en muchos de esos casos, como perceptivamente verdaderas. Muchas propiedades morales son, pues, perceptibles, aunque no perceptivas, como el color y la forma. Cuando las propiedades morales son perceptibles, puede verse que las proposiciones morales son verdaderas de una manera muy semejante a como se ve que son verdaderas muchas proposiciones no morales: sobre la base de experimentar perceptivamente propiedades que fundamentan su verdad. Nuestras percepciones morales son, además, una ruta importante a las intuiciones, aunque en absoluto la única. Esas percepciones pueden fundamentar las intuiciones morales sobre lo que percibimos: acciones, acontecimientos, patrones e incluso las mismas personas. De hecho, ver que un acto o una persona tienen una propiedad moral puede ser ello mismo manifestación de una capacidad perceptiva intuitiva con considerable sutileza discriminativa en relación con las propiedades naturales descriptivas.

Las intuiciones son cogniciones, pero pueden o no ser doxásticas: pueden ser pareceres fenoménicos, un tipo de impresión de la verdad, en vez de un tipo de creencia, aunque los pareceres fenoménicos suelen llevar a la creencia y no son siempre claramente distinguibles de las creencias «efectivas». Muchas intuiciones de cualquiera de esos tipos cognitivos, como las percepciones que pueden subyacer a ellos, son respuestas a patrones,

percibidos, descritos o simplemente imaginados. Una intuición puede surgir espontáneamente, pero muchas de ellas distan de ser instantáneas cognitivas, dado que se forman después de reflexionar, en particular si responden a patrones complejos. La idea de que las intuiciones son reacciones inmediatas, o más un producto del sentimiento que del intelecto, es un estereotipo. Hay muchos tipos de intuiciones. Algunas personas, además, son más intuitivas que otras, como hay quien es más lógico, pero la capacidad para la intuición, como la capacidad para el pensamiento lógico, está presente en cierta medida en todos los seres humanos normales. A la luz de todas estas ideas acerca de la intuición y de la percepción moral, podemos ver no solo por qué el desacuerdo moral suele ser inevitable, sino también cómo puede a menudo resolverse.

Las intuiciones y las percepciones morales son, por lo general, acerca del mal proceder, aunque también pueden serlo de la buena conducta o de obligaciones, sean *prima facie* o finales. Lo mismo es cierto para la permisibilidad y otras nociones deónticas y para las nociones axiológicas tales como la de lo intrínsecamente bueno. Si la intuición moral adscribe un estatus *prima facie* o global, puede representar o una acción particular o un tipo de acto como adecuado a otro acto, juicio, emoción, relación humana o alguna otra cosa. Intuitivamente, podemos ver un acto como apropiado o en relación con un elemento que le da apoyo, como cuando es (*prima facie*) obligatorio simplemente en virtud de haber sido prometido, o ya sea en relación con un patrón de elementos, como cuando, sobre la base de la conducta indicada por muchos factores normativos tomados holísticamente en la situación, es una obligación global.

Las proposiciones autoevidentes pueden también ser objeto de intuiciones, pero no son los únicos objetos de estas, ni sus objetos primarios. Además, el punto de vista de que «simplemente vemos» la verdad de las proposiciones autoevidentes es erróneo. Lo autoevidente no hace falta que sea obvio o incluso inmediatamente comprensible, ni mucho menos inicialmente intuitivo; incluso para alguien capaz de ver su verdad como resultado de la reflexión. Lo mismo es cierto de las proposiciones que, como muchas proposiciones morales singulares, son intuitivas pero no autoevidentes. Lo que es autoevidente es conocible sin depender de premisas, pero su constitución interna puede exigir reflexión antes de que pueda verse su verdad.

La intuición puede surgir de la emoción, pero también puede producirla. Ninguna implica la otra: una emoción puede no tener nada que ver con la intuición, y una intuición puede estar desconectada de nuestras emociones. En cuestiones morales, sin embargo, como en el ámbito de la estética, puede haber un tipo de sabiduría de las emociones: pueden ser respuestas racionales a la experiencia y pueden producir juicios intuitivos profundos perspicaces. Precisamente debido al modo en el que las emociones suelen ser respuestas racionales discriminativas a las propiedades en las que las propiedades morales están fundamentadas, las emociones pueden dar apoyo a las intuiciones. Las percepciones son, por lo general, fundamento central de las emociones, como también suelen serlo para las intuiciones. Solemos percibir hechos o acontecimientos que suscitan y justifican emociones e intuiciones. Es especialmente cuando las intuiciones reflejan percepciones morales que pueden tanto suscitar emociones morales como corroborarlas sustancialmente.

Sin un elemento emocional, muchas intuiciones no comprometerían nuestro sistema motivacional como lo hacen. Y sin la emoción, nuestras intuiciones estarían privadas de una fuente principal de los datos que le dan apoyo. Sin la percepción moral, la objetividad de nuestras intuiciones y de los juicios morales que producen, la objetividad de la ética en su conjunto y el alcance del conocimiento moral se verían drásticamente reducidos. La percepción moral no solo conduce al conocimiento moral; también proporciona algunas materias primas a partir de las cuales la imaginación moral construye escenarios que nos ayudan tanto a llegar a juicios morales como a articular normas éticas que nos guíen en el futuro. Las propiedades morales son en muchos casos elementos perceptibles de nuestra experiencia, y una de las principales tareas de la ética normativa –una tarea que exige el esfuerzo de todos nosotros– es mejorar la capacidad humana de discernimiento de esas propiedades, elevar nuestra capacidad de responder intuitiva y emocionalmente a ellas, y ayudarnos a realizar juicios morales sólidos a su luz.

Otros títulos:

José María Zamora y Diego S. Garrocho (Eds.)
Sócrates
La muerte del hombre más justo
Varios autores

J. David Velleman
¿Cómo nos entendemos?
Prólogo de Antonio Gaitán y Mercedes Rivero
Traducción de Mercedes Rivero

Margaret R. Holmgren
¿Perdonar o castigar?
Traducción y estudio introductorio de Sergi Rosell

Neil Levy
Neuroética, retos para el siglo XXI
Traducción de Sergi Rosell

Alfred I. Tauber
Freud, el filósofo reticente
Traducción de José Luis Bustamante

Gary Gutting
Pensando lo imposible
Filosofía francesa desde 1960
Traducción de Sara Ezquerra y Miguel Joaquín

Jean Luc Nancy/Jean Christophe Bailly
La comparecencia
Introducción y traducción de Cristina Rodríguez Marciel y Jordi Massó Castilla

Robert Audi
Valor moral y diversidad humana
Traducción e introducción de Margarita Mauri

Matthew G. Specter
Habermas: Una biografía intelectual
Presentación de Jacobo Muñoz

www.avarigani.com

ROBERT AUDI

La percepción moral

Podemos ver un robo, escuchar una mentira, notar una puñalada. Estas percepciones tienen un significado moral, ¿pero son percepciones *morales*? En este libro, Robert Audi desarrolla una original defensa de la percepción moral y de su lugar en la experiencia humana. Su teoría caracteriza la percepción como una relación representacional informativa con objetos y acontecimientos. Audi describe los elementos experienciales de la percepción y explica cómo la percepción moral puede justificar los juicios morales, proporcionar conocimiento moral y contribuir a la objetividad de la ética.

La percepción moral no se da aisladamente, sino que puede ser propiciada o incluso producida por la intuición y la emoción. Audi explora la naturaleza y variedad de las intuiciones, así como su relación con la percepción moral y las emociones, y nos ofrece la descripción más extensa y detallada hasta la fecha de su tan debatido intuicionismo ético. También distingue diferentes tipos de desacuerdo moral y evalúa el desafío que este plantea al objetivismo ético.

Filosófico en su argumento, pero interdisciplinario en su alcance e interés, *La percepción moral* supone un avance en nuestra comprensión de ciertos problemas fundamentales de la ética, la psicología moral, la epistemología y la teoría de las emociones.

avarigani
EDITORES

ISBN: 978-84-941037-9-7

9 788494 103797